

مَجْزُوءُ اسْئَلَامِيَّة

أَلْقِيَ فِي الْمَوْسَمِ الثَّانِي لِمَجْلَعَةِ أُمِّ رِيَّانِ الْإِسْلَامِيَّةِ عَامَ ١٩٧٩

١- رِجَالُ الْفِكْرِ السِّيَاسِيِّ فِي الدُّوَلِ الْإِسْلَامِيَّةِ بَيْنَ الْحَضَارَةِ الْغَرْبِيَّةِ وَالْمَارْكَسِيَّةِ

٢- الْإِسْلَامُ وَمَشْكَلَةُ السَّوَادَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ

٣- الْإِسْلَامُ وَمَشْكَلَةُ حَقُوقِ الْمَرْأَةِ السِّيَاسِيَّةِ

الدُّكْتُورُ عَبْدُ الْمَحْمُودِ سَوَلِي

أَسَاطِدُ (فِيْرْتَنِيْغ)

لِلْعَاقِلِ الرَّسُوْلِيِّ وَالْأَنْظَمَةِ السِّيَاسِيَّةِ
بِمَكْتَبَةِ الْحَقُوقِ - جَامِعَةِ الْإِسْكَندَرِيَّةِ

النَّاشِرُ // مَنَاقِبُ بِالْإِسْكَندَرِيَّةِ

جَلَالُ حَزْزِي وَشَرَكَاةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث الاول

رجال الفكر السياسى (فى الدول الاسلاميه)

بين الحضارة الغربية والماركسية^(٥)

حضرات السادة . اخوانى . ابنائى

١ - من الأقوال الدقيقة والآراء العميقة الماثورة عن الفيلسوف الفرنسى
للمعلم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون Le Bon فى آخر مؤلف له بعنوان .
الأسس العلمية لفلسفة التاريخ ، قوله :

« إن الأخطاء التى تظن من الحقائق تلعب فى دفع عجلة التاريخ دورا كبيرا
أكبر من الدور الذى تلعبه الحقائق ذاتها .

-
- (٥) المراجع : مؤلفاتنا التالى بيانها ، وهى مذيلة بالمراجع فى كل موضع .
- ١ - مبادئ نظام الحكم فى الاسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة
الطبعة الرابعة (ديسمبر ١٩٧٨) .
 - ٢ - أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث . الطبعة الثانية ١٩٧٤
(الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية) .
 - ٣ - الاسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات الغربية .
 - ٤ - الشريعة الاسلامية كصدر أساسى للدستور (الطبعة الثانية ١٩٧٩) .
 - ٥ - الغزو الفكرى والتيارات المعادية للإسلام - (الطبعة الأولى) ١٩٧٧ .
(بحث أعد لتقديمه إلى مؤتمر الفقه الإسلامى الذى عقد بالرياض فى ذى القعدة
١٣٩٦ هـ - أكتوبر ١٩٧٦ م) .
- (الناشر للمؤلفات السابقة : منشأة المعارف بالاسكندرية) .

٢ - أما وقد انتهيت من هذه الكلمة التمهيدية فإني أنتقل إلى موضوع البيلة
أزرى إلى أى حد أتميت الأيام والليالي صحة رأى ذلك الفيلسوف الفرنسى بصدد
موضوعنا هذا .

إنه مما لا ريب فيه أن مما تقتضى به الحكمة أن نأخذ من الحضارة الحديثة
(الغربية) ما جاءت به من تقدم وحسنات ، وأن ننفذ منها ما انطوت
عليه هى والماركسية من سيئات ، وهنا يجدر بنا أن نتساءل : كيف السبيل
إلى ذلك ؟ وأى المواقف التى نتوقنا فيها نسلك من مسالك ؟

إن أم تلك المواقف فيما أعتقد هو الخطأ الصادر عن الجهل بكنههما ، وليس
الذى أعنيه هو خطأ أو جهل العامة ، إنما أعنى جهل أو خطأ الطبقة المثقفة ،
وبوجه خاص جهل رجال الفكر السياسى فى بعض البلاد الإسلامية .

٣ - ولنبدأ أولاً بأولهما : وهى الحضارة الغربية

إذا نحن تساءلنا أولاً ماذا يقصد بالحضارة ، وما هو كنهها فإننا نشهد فى
الإجابة عجباً دونه كل عجب !! إذ نجد غير قليل من رجال الفكر فى الدول
الإسلامية ممن ينادون باقتباس الحضارة الغربية أو بتقليدها يجهلون ما هو كنه
الحضارة . وليس بغائب عن ذهنى ما أعلم أنه حاضر فى أذهان الكثيرين الذين
لا شك تسيطر عليهم الدهشة حين يحدون أنى أعرض لتفسير مسألة تعدد بدعية ،
أو من المعلومات الأولية ، ولكن تلك الدهشة سوف تزول - أو بالأقل - سوف
لا تطول ، حين آتيهم بنبأ ما علقت فى السنوات الأخيرة من أن بعضاً من كبار
رجال العلم والأدب وقادة الفكر لدينا فى مصر وغيرها من الدول الإسلامية قد
غابت عنهم معرفة كنه الحضارة ، وما هو العنصر الهام من عناصرها ، إذ نجد
يقولون : بأن الحضارة - على حد تعبير بعضهم - هى « المعامل والبحث العلمى

والجامعات ، هي العقل ، . ذلك هو ما ورد حرفيا على السنة بعض من كبار رجال العلم وقادة الفكر في تلك الندوة الشهيرة التي عقدتها صحيفة الاهرام منذ نحو سبع سنين (أى في ابريل عام ١٩٧٢) بحضور الرئيس اللىي معمر القذافي .

ولقد كتب العالم الجليل فقيد الاسلام الإمام الأكبر الدكتور عبدالحليم محمود في مؤلفه القيم : « منهج الاصلاح الاسلامى » (الذى نشر عام ١٩٧٢) ما نصه :

« منذ عهدا ليس ببعيد وقف أحد كبار الشرقيين في ندوة جمعت بين كبار رجال الفكر وكبار علماء الدين ، وأعلن مفهومه للحضارة بأنها « عبارة عن هذه الطائرات التي نستخدمها ، وهذه الادوية التي نستعملها ، ومستحضرات التجميل التي نستخدمها ، أليست هذه - كما يقول - ثمار الحضارة الحديثة ؟ » ، ويعتبر إلى ذلك قوله : « إنه يجب علينا عرفانا بالجميل أن نأخذ الحضارة الحديثة كمكمل ، نأخذها وحدة لا تنقسم » . ذلك هو ماورد على لسان ذلك الشرق الكبير ، ويبدو أيضا أنه شيخ كبير ، ولعله كان يعنى « بمستحضرات التجميل التي يستخدمها - على حد تعبيره - وبذلك الادوية التي يشيد بها تلك التي تعمل على « رجوع الشيخ إلى صباه » ، ١١ - إلى مثل ذلك المدى البعيد ذهب جهل بعض رجال العلم والفكر بكنه الحضارة ، وبالعنصر الهام من عناصرها - ولم يكن ذلك (كما يقول الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود) هو رأى ذلك المفكر الشرقى الكبير وحده ، إنما هو رأى طائفة كبيرة في الشرق تدعو إلى أخذ الحضارة الحديثة كمكمل دون استئناء شيء منها . »

ان هذا التيار الفكرى الذى يفساب في مجراه بين ضفتين من الخطأ والخطر يجب علينا أن نقيم في وجهه سدا عاليا يحمى الفكر الاسلامى من طوفانه ، بل من فساد هذيانه .

٤ - إنه بما لا يمكن إنكاره أن التقدم في مختلف العلوم والفنون والصناعات يمثل جانباً هاماً من جوانب الحضارة ، ولكن هذه كلها ليست كنه الحضارة ، ولا كل ما يقصد « بالحضارة » ، فالحضارة جانبان أو ناحيتان : (أولاهما) الناحية الروحية والأخلاقية ، و (ثانيتهما) هي الناحية العلمية . وفي نظر بعض فلاسفة مفكرى الغرب إن العنصر الهام الذى يعد كنه الحضارة وجوهرها إنما هو الجانب الروحى والأخلاقى ، فبقيا يقول أحد كبار فلاسفة الألمان شفيتر : « إن الحضارة فى جوهرها أخلاقية ، ثم يقول « انه إذا أعوز الأساس الأخلاقى تداعت الحضارة حتى لو كانت العوامل المادية والحلاقة تعمل عملها فى اتجاهات أخرى » : ذلك هو ما ذكره ذلك الفيلسوف الكبير فى مؤلف وضع بالألمانية عام ١٩٦٠ وترجم إلى الانجليزية ، ومنها ترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان « فلسفة الحضارة » . على أن ذلك العنصر الهام بل الجوهرى من عناصر الحضارة (وهو العنصر الروحى الأخلاقى) لم يكن ليغيب عن بعض كبار رجال العلم والفكر فى مصر وفى غيرها من البلاد الإسلامية كالامام الأكبر الدكتور عبدالحليم محمود ، والمفكر الإسلامى الجزائرى مالك بن نبي ، وكبير علماء باكستان أنبى الأعلى المودودى .

فإذا نحن نظرنا إلى الناحية الروحية والأخلاقية فى الحضارة الغربية فإنتا نجد أنه يفوت الكثيرين من الباحثين الذين هم بحضارة الغرب من المعجبين أنها ذات صبغة مادية ، بعيدة عن النزعة الروحية والأخلاقية ، فهى تتجعد وترفع من قدر لقوة المادية ، بينما هى تنزل وتضع من قدر القيم الروحية والأخلاقية ، وكما يقول المفكر الإسلامى الهندى الدكتور محمد إقبال : « إن أوروبا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى للإنسانية » .

وقد عبر الكاتب الأمريكي المعروف جون جنتز (في مؤلفه Inside Europe) عن هذه الروح الغربية المادية بعبارة طريفة إذ يقول : « إن الانجليز إنما يعبدون Bank of England بنك إنجلترا ستة أيام في الأسبوع ، ويتوجهون في اليوم السابع إلى الكنيسة » .

وليس ثمة ما هو أدل على انهيار القيم الأخلاقية لتلك الحضارة الغربية من أن تشير إلى تلك الحرب السفلى التي أعلنتها بريطانيا العظمى على الصين عام ١٨٤٠ لإجبارها على المدول عن قرارها بمنع دخول الأفيون إلى بلادها من الهند (التي كانت إذ ذاك مستعمرة بريطانية) لأن في تحريم دخول الأفيون إلى الصين حرمانا لتجار الهند البريطانيين من كسب الملايين .

وليس ثمة ما هو أدل على انهيار القيم الأدبية لتلك الحضارة الغربية من أن ننقل ما أذاعته إحدى وكالات الأنباء الغربية في نوفمبر ١٩٧٩ من أن بحثا لجامعة جونز هوبكنز الأمريكية نشرته بعد أن أجرت بين فتيات تتراوح أعمارهن بين ١٥ و ١٩ عاما وأثبت أن نصف الفتيات غير المتزوجات يمارسن العملية الجنسية لدى بلوغهن هذه السن .

وفي ١٦/١٢/١٩٦٩ أذاعت إحدى وكالات الأنباء العالمية الغربية نبأ تحت عنوان « قاض يلوم الزوج لأنه دافع عن شرفه ، وذكرت مانسه : « حكم أحد القضاة بوضع دافيد بنيت (وعمره ٢٥ سنة) تحت المراقبة ٣ سنوات لأنه طعن روبرت سمارت عندما اكتشف أنه على علاقة بزوجته ، ولكن القاضى لام الزوج قائلاً : يجب أن تعتاد هذه الأفكار المصرية ، إن مشكلتك هي أنك عتيق الفكر لم يعجبك أن زوجتك ضببطت متلبسة بالزنا مع واحد من أفضل أصدقائك ، لذلك تعيش في عام ١٩٦٩ ، !! » .

هذه هي الحضارة الغربية التي يرى البعض من قادة الفكر في الدول العربية والشرقية أن تأخذ كل شيء منها ، وكل ما تأخذ هي به ، وأن نسير معها دائماً - حيث نسير - في ركابها ، وأن نقف دائماً كالمسنولين على أبوابها .

ولقد فات أولئك المقلدين الحضارة الغربية في هذا الميدان أنها - وقد فقدت (كما قدمنا وبيننا) قيمها الروحية والأخلاقية - تمتاز في هذا العصر مرحلة الانهيار بل والاحتضار . وبمجرد عني الإدعاء بأن أول من يقول - هذه الآراء - وشهد شاهد من أهلهم ، بل وأكثر من شاهد منهم ، ومن بينهم بعض كبار علماءهم وفلاسفتهم .

في مؤلف صغير القد ، كبير القدر وضعه في السنوات الأخيرة الرجل العظيم الامام الاكبر الفقيه الدكتور عبد الحليم محمود بعنوان : « أوروبا والاسلام » كتب يقول : في عام ١٩٤٨ حضر إلى القاهرة أحد العلماء الأمريكيين وقد زار الأزهر واجتمع بأعضاء لجنة الفتوى وكان بينهم العالم الحليل الشيخ عبدالمجيد سليم (شيخ الأزهر الأسبق) فوجه إليه العالم الأمريكي الخطاب قائلاً : « إن الغرب الآن في حالة روحية مضطربة متأرجحة » .

ونجد الفيلسوف الألماني شفيتمر يقول في مؤلفه « فلسفة الحضارة » : « نحن نعيش انهيأ الحضارة » ، ويتحدث في أحد المواضع عما يسميه « الفقر الروحي » الذي يعانيه الغرب » .

هـ - ولندكر هنا بعض الأمثلة لذلك التقليد الخاطيء من جانب بعض الباحثين والعلماء لكتاب الغرب ومفكره في ميدان هذه الناحية الروحية .

لنأخذ الأول : ما يراه بعض الباحثين والعلماء المسلمين من أن الاسلام دين فحسب وأنه يفصل بين الدين والدولة . ومن البين أنهم تأمروا في تكرين رأيهم

كما يقول الزعيم الاسلامى الباكستانى الدكتور محمد إقبال بكتاب الغرب وماكتبوه عن المسيحية وتاريخهم فى هذا المقام . ولم يكن ثمة ما يرر إعمال القياس بين شيئين ليس بينهما فى هذا المقام من وجوه التشابه شئ .

المثال الثانى : مايراه البعض من الباحثين من المسلمين من تعارض بين العلم والدين ، ولاريب أنهم تأثروا بما عرفوه عن تاريخ الكاثوليكية فى المصور الوسطى . فما ذكره الاستاذ ديفر Davis (استاذ تاريخ المصور الوسطى بجامعة اكسفورد سابقا) أن بعض رؤساء الكنيسة الكاثوليكية (البابوات) كانوا يضطهدون بل ويعدبون رجال العلم ويحرقون كتبهم بل ويحرقونهم هم أنفسهم باسم الدين . ولقد فاتهم أنه ليس فى التاريخ الاسلامى ما يشبه شيئا من ذلك كله .

المثال الثالث : عن نظام الانتخاب المعروف باسم الانتخاب (أو الاقتراع) العام ، وهو - كما هو معروف - ذلك النظام الانتخابى الذى لا يشترط فيه فى الناخب شرط تعليم أو كفاءة ولا شرط توفر قسط من المال . ومن الامور المعروفة أن الحضارة الحديثة تأخذ بهذا النظام الانتخابى الذى أصبح يعد فى هذا العصر من سمات الديمقراطية . ولأنه لما يدعو إلى شديد الأسف أننا وجدنا الدول الشرقية الناشئة الحديثة العهد بالأنظمة الديمقراطية قد اقتبست طرفة هذا النظام الانتخابى تحت تأثير نزعة التقليد الاعمى والاعرج للأنظمة الغربية . لقد فات أولئك المقلدين أن انتشار هذا النظام والاعخذ به فى الدول الكبرى لا يصح أن يكون دليلا على أن هذا النظام الانتخابى يعد شيئا محمودا فى ذاته أو أنه يعد من الامور الطبيعية أو من الأنظمة السائدة فى كل مكان وزمان ، فالحقيقة هنالك غير ذلك ، ففي فرنسا مثلا لم يعرف هذا النظام الانتخابى إلا منذ عام ١٨٤٨ ، أى بعد قيام الثورة الفرنسية التى قامت باسم الديمقراطية والحرية بنحو الستين من

السنين ، ونجد أحد كبار علماء الفقه الدستوري في فرنسا وهو استاذنا بارتلى (عضو المجمع العلمى) يقرر أن الاخذ بنظام الانتخاب العام سنة ١٨٤٨ قد اعتبر أحد الأخطاء التى أدت إلى أحد الأخطار ، وهو فشل النظام الديموقراطى واستبداله بنظام دكتاتورى أقامه نابليون الثالث عام ١٨٥٢ ، أى بعد انقضاء أربع سنوات فحسب على قيام ذلك النظام الديموقراطى ، ، فن الخطر على مستقبل البلاد وكيانها - كما يقرر ذلك العالم الكبير - أن ندعو عامة الشعب إلى الاشتراك فى الشؤون العامة إذا كان أفرادهم لم يحرزوا بعد قسطا من النضوج السياسى ومن روح الجماعة (أى من الوعى والاحساس بشعور التضامن الاجتماعى).

وفى إنجلترا نجد أنها لم تأخذ بذلك النظام الانتخابى إلا منذ عام ١٩١٨ رغم أنها عرفت الديموقراطية والحياة النيابية قبل ذلك ببضعة قرون، ومع ذلك فإننا نجد أن كبار مفكرىها وكبار الاساتذة قىها وكذلك فى أمريكا وغيرها من البلاد الغربية يعترفون بضعف المستوى السياسى لجمهير الناخبين فى تلك الاقطار، وكذلك يعترفون أن تلك الجمهير لم يرتفع نضوجها إلى المستوى الذى يبرر الاخذ بنظام الانتخاب العام . ذلك هو ما اعترف به فى أمريكا لورانس لوويل (مدير جامعة هارفارد سابقا) وهارولد لاسكى (Laaki) (الذى كان استاذنا شهيرا بمعهد العلوم السياسية والاقتصادية بلندن) .

— مما ذكره الدكتور جوستاف لوبون (فى أحد مؤلفاته) أن السائحين الغربيين الذين رحلوا إلى أواسط افريقيا شاهدوا فى بعض الجهات بعض أنواع من القرود تتقن عمل أكواخ على مثال تلك التى يقيمها الزنوج هناك ، ولكن تلك القرود لاتسكن داخل هذه الاكواخ وإنما تسكن فرقا ١١. ولا يختلف كثيرا عن هذا المثال وذلك الحال حال بعض الدول الناشئة أو الصغرى

٦ - فإذا نحن انتقلنا إلى الاسلام فإننا نجد أنه ليس صحيحا أن الاسلام - كما يرى البعض - يفرض الأخذ بهذا النظام الانتخابي ، فليست كثرة العدد هي مناط الصواب في الشئون الاسلامية ، فلقد أبطل القرآن الكريم مثل هذا الظن ، فالكثير من الآيات القرآنية تبين لنا هذه الحقيقة بجملة ، كقوله تعالى : « واسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ، وكقوله تعالى : « أكثر الناس لا يفقهون » ، - ونجد أن تلك الحقيقة لم تغب عن كبار المصلحين في الاسلام ، كما لم تغب عن أكبرهم وأبرزهم في العصر الحديث وهو جمال الدين الأفغاني ، فكان من أقواله : « إن الحقائق من أديان ومذاهب وقواعد عليية وفنية ما ظهرت واستقرت وانتشرت إلا بواسطة أفراد قلائل ، بعد أن قاومهم المجموع بأشد ما لديه من القوة ووسائل القهر » . - ولم يكن جمال الدين في مسألة الكثرة والقلة غافلا لرأي العلماء في صدر الاسلام ، فلقد كانوا يسمون العامة الجهلاء « بالضوغاء » أي الجراد المخرب ، وكان ابن عباس يقول « إنهم ما اجتمعوا إلا ضروا ، وما تفرقوا إلا نفعوا » .

٧ - وهنا يجدر بنا أن نتساءل ماذا يصح أو يجب أن نفتحه من حضارة الغرب؟ أولا - في الميدان العلمي ، وهو يشمل ميدان الصناعة والتجارة وغيرها وغتلف العلوم والفنون الحديثة ، فإنه من البين - كما يقول المؤرخ العالمي توينبي : « إن البلاد غمد الغربية ينفى ألا تتردد في اقتباس هذه العلوم طالما أنها ستستخدمها استخداما مفيدا » .

وإذا نحن نظرنا إلى التاريخ الاسلامي فإننا نجد في عهد الخليفة العظيم عمر بن عبد العزيز أن كتابا في الطب ترجم إلى العربية ، وفي عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور ترجمت كتب الكيمياء والطب والفلك ، ولم يلق ذلك كله إلا كل ترحيب من المسلمين .

ونحمد بوجه عام أن حركة الترجمة التي بدأت في عهد الأمويين ثم ازدهرت ازدهارا كبيرا في عهد المأمون لم تكن فحسب - كما يظن البعض - ووجهة إلى الأدب والمنطق والفلسفة بل شملت كذلك الطب والهندسة وغيرها من العلوم .

— وإذا نظرنا إلى منهج البحث العلمي التجريبي ، وهو القائم على الملاحظة والتجربة والاستقراء والذي ينسب إلى الفيلسوف يكون Bacon نحمد أن الواقع هو أن يكون إنما استقى هذا المنهج من الجامعات الإسلامية في الأندلس ، كما أنه تلقى علومه وتعليمه فيها . ذلك هو ما شهد به بعض علماء الغرب ، بل وما اعترف به بكون ذاته ، فنحن حين نأخذ عن الغرب ذلك المنهج العلمي نستطيع أن نقول : هذه بضاعتنا ردت إلينا .

وفي ميدان أنظمة الحكم (الأنظمة الدستورية) ليس ثمة ما يحول في هذا الميدان أو في غيره من ميادين التشريع من أن نفتبس أو أن نأخذ عن الغرب طريقة الصياغة أو الأساليب أو النظريات والمبادئ التي لا تتعارض مع مصالحنا وقيمنا وشريعتنا الضراء ، وإن لم تكن معروفة في التاريخ الإسلامي ولدى علماء الشريعة الإسلامية ، مثل مبدأ فصل السلطات وهو المبدأ الذي يهدف إلى عدم الجمع أو عدم تركيز سلطات الحكم (أي السلطين التشريعية والتنفيذية) في قبضة يد فرد واحد أو هيئة واحدة ، الحلولة دون الاستبداد ، وإنما يميل هذا المبدأ على توزيع هاتين السلطتين (التشريعية والتنفيذية) بين هيئات مختلفة توزيعا يكفل التوازن فيما بينهما ، مع كفالة الاستقلال للسلطة القضائية ، ومثل مبدأ ازدواج مجلسي البرلمان (أي أن يكون البرلمان مكونا من مجلسين لامن مجلس واحد) ، ومثل النظام البرلماني الذي يتميز بأن تكون الوزارة فيه مسئولة مسئولية تضامنية عن أعمالها أمام البرلمان (أو الهيئة النيابية) بحيث يجب عليها أن تقدم استقالتها إذا فقدت ثقته (أو ثقة مجلس النواب إذا كان مكونا من مجلسين) .

— ٢ —

تيار الفكر الماركسي

أما وقد انتهينا من الكلام عن التيار الأول والأقدم : تيار الحضارة الغربية فإننا ننقل إلى التيار الثاني الأحدث والأخطر وهو تيار الفكر الماركسي . ومن أجل أن نبين كيف تقاومه ، ولا أقول كيف نقومه ، يجدر بنا أولاً أن نبين المسالك التي يعمد أصحابه إليها ، والوسائل التي يستندون عليها ، وهي في الواقع كثيرة ، على أن الفكر الماركسي - فيما اعتقد - لا يستمد قوته من كثرتها ، أو - كما يظن البعض - من صلابتها ومتانتها ، وإنما هو يستمدّها أولاً من الجهل ، جهل الطبقة المثقفة بكنه الماركسية ، وبما تنطوي عليه من مواضع الضعف ، ومواطن النقص التي لم ينكرها حتى بعض كبار الماركسيين أنفسهم ، كما تستمد الماركسية قوتها من الجهل بأساليبها في الانتشار بل وبألاعيبها ، ومن الجهل بترية البيئة التي تساعد على إنبات بذورها وامتداد جذورها . هذه الحقائق التي أشرت إليها في وجيز من العبارة مجرد إشارة في هذه الكلمة القصيرة الضيقة سأوسعها فيما يلي تفسيراً وتفصيلاً .

ولنبداً من البداية .

٨ - فأولاً : من الأمور المعروفة عن الماركسية حتى لدى من لا يمرفون كتبها من عامة جماهير الشعوب أنها ذات صبغة إلحادية ، والعقيدة الدينية - التي لا يزال لها على جماهير الشعوب الإسلامية سلطانها - من شأنها أن تحمل هذه الجماهير على الغور من الملحدن ومذاهبهم .

وكان من ذلك أن سادت في العالم الإسلامي تلك الفكرة القائلة بأنه ليس ثمة

ما يدعوننا إلى الخشية من تيار الماركسية أن يفرق بلادنا في مجراء ، مهما بلغت قوته في جريانه ، بل حتى في طوفانه .

هذه الفكرة السائدة رغم صحتها في ظاهرها إلا أنها في باطنها وجوهرها ليست بنأى عن بعض مواضع الخطأ ومواطن الخطر .

فإذا كان حقاً وصدقا أن جماهير الشعوب الإسلامية تنفر من المذاهب ذات الصبغة الإلحادية ، وبالتالي من الماركسية ، فإن مثل هذا القول له وزنه الكبير إذا كان الأمر يتعلق بانتخابات نيابية حرة يتقدم إليها مرشحون ماركسيون فإن الغشل هو حتما مصيرهم .

٩ - ولكن الماركسية حين يراد لها أن تغزو بلادا غير بلادها - لا سيما البلاد الإسلامية - فإن الماركسيين لا يتخذون من الانتخابات الحرة طريقا لغزوها لأنهم يعرفون أنه طريق مسدود ، وأن سهمهم فيها إلى صدورهم سهم مردود . ونحن إذا رجعنا إلى مذهبهم نجد أن صاحب المذهب (وهو ماركس) يصرح أنه من أجل إقامة نظامه الماركسي يجب أن تقوم أولا حركة قومية تهدم النظام الرأسمالي وهو يعتمد في ذلك على الطبقة العاملة في الصناعات (البروليتاريا على حد تعبيره) ذلك لأنها الطبقة التي عانت الكثير من استغلال أصحاب رؤوس الأموال (في عصره) ، فهي صاحبة المصلحة في تلك الثورة ، وهي التي يدها ماركس بالجنة لا في السماء بل على الأرض يدها بالسيطرة على المصانع ، بل وبالهيمنة على شئون الحكم (وهي التي يطلق عليها دكتاتورية البروليتاريا) ، على أننا إذا رجعنا إلى الواقع ، وإلى التاريخ ، وبخاصة تاريخ أول ثورة في أكبر دولة ماركسية في هذا العصر ، أعني الثورة الروسية الماركسية لعام ١٩١٧ فإننا نجد أن طائفة من الطبقة المتقنة (لاجماهير الشعب) هي التي فجرت للثورة بركانها وزلزلت للأرض

ذلها ، وكانت أقلية ضئيلة بزعامة لينين ، ولم تكن النزعة الماركسية هي التي مهدت لزعماء وقادة تلك الأقلية طريق جذب جماهير الشعب وراهم ، ولا هي التي مهدت سبيل نجاح ثورتهم ، وإنما كانت هناك أسباب وعوامل أخرى لم تكن على رأسها بل ولا في ذيلها تلك النزعة الماركسية ، وبياننا لما قدمنا تدل بما يلي -

من الأمور التي لم تكن موضع الجدل بل كانت موضع اليقين لدى الباحثين أن الإيديولوجية الماركسية كانت في روسيا قبل ثورة أكتوبر ١٩١٧ الشيوعية تلعب دورا قافها ، وكانت الأهداف التي أعلن عنها الروس الماركسيون مدى سنوات طوال في فترة ما قبل تلك الثورة إنما كانت تتضمن أولا إقامة جمهورية برلمانية بورجوازية (أي غير ماركسية) على أن تقبها في مرحلة تاريخية ثانية إقامة مجتمع اشتراكي (أي ماركسي) .

١٠ - ولقد كانت في مقدمة تلك الظروف التاريخية التي مهدت لزعم الماركسي لينين طريق القيام بحركته الثورية وسبيل تقلد زمام الحكم بعد نجاحها ان الثورة كانت في روسيا في ذلك الحين (أيأ كانت تلك الثورة) ضرورة من الضرورات ، وكانت ترجع ضرورتها إلى عاملين :-

الاول - أن هذه الثورة كانت الوسيلة الوحيدة لإنهاء حرب طويلة كان الشعب يتوق إلى وضع حد لها - مع ألمانيا ، وكانت روسيا قد أصيبت في هذه الحرب بشر الهزائم وفادح الخسائر ، وكانت الحكومة الروسية - رغم إرادة الشعب - تريد الاستمرار في الحرب ، وكان بالعكس مبدأ إنهاء الحرب على رأس مبادئ قادة الثورة الشيوعية .

أما السبب الثاني الذي كانت ترجع إليه ضرورة القيام بتلك الثورة أن روسيا كانت بحاجة ماسة إلى التصنيع حتى تستطيع أن تسير في ركب الدول

المتمدينة المتقدمة ، وكان رأس المسال المحلى (الروسى) والطبقة والاحزاب التى تمثل الشعب من الضعف إلى حد كانت معه عاجزة عن حل تلك المشكلة العاجلة : مشكلة التصنيع ، ولم يكن هنالك سوى هيئة واحدة تستطيع أن تقوم بتلك الثورة التى تستطيع حل مشكلة التصنيع ، وكانت تلك الهيئة هى ذلك الحزب الثورى المنظم تنظيما قويا الذى يترجمه لينين ، وكان لينين يدين بمبادئ ماركس ، ولكنه لم يكن من الأشخاص الجامدين ، إنما كان رجلا يمتاز بروح عملية ، فعرف كيف يضع لذلك المذهب من التفسير ، ويدخل عليه من التعديل والتغيير ما يجعله يتلاءم مع ظروف البيئة ، ويجذب اليه جانباً كبيراً من جماهير الشعب الروسى ، لذلك فإنه يطلق على الماركسية فى روسيا ، الماركسية اللينينية ، وكان الأصح والأدق - فيما نعتقد - أن يطلق عليها - اللينينية غير الماركسية ، أو - شبه الماركسية ، كما سنبين ذلك بعد قليل - بغير القليل من التفصيل .

نتهى من ذلك كله إلى القول بأن نجاح ثورة ماركسية أو قىام نظام حكم ماركسى ، أو بمباراة أصح : شبه ماركسى - فى روسيا لم يكن مرده إلى أن الشعب كان ماركسياً .

ولعل خير مثال ، أو بمباراة أصح : شر مثال لذلك هو ما نشهده الآن فى أفغانستان ، حيث نجد حكومة ماركسية قامت على أثر انقلاب ماركسى فى شعب اسلامى معاد للباركسية .

الخلاصة - أن عملية إقامة نظام ماركسى إنما تقوم بها فى الواقع أقلية من الطائفة المثقفة لاسيما فى القوات المسلحة ، لا جماهير الشعب .

١١ - على أنه يجب ألا يفهم بما تقدم أن الجماهير الشعبية لا يعمل حساب لها إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الثورة الماركسية أنفها لها . فإذا كانت الماركسية لا تعتمد على جماهير الشعب - لاسيما فى الدول الإسلامية - من أجل القيام بحركة ثورية ماركسية تستطيع قلب نظام الحكم دون الاعتماد على القوات المسلحة ، فإن

الماركسيين يعملون مع ذلك حساباً كبيراً لتلك الجماهير باعتبارها عقبة كبيرة يعملون على إزالتها من طريقهم .

١٢ - لذلك وجدناهم يتبعون مع الجماهير أساليب الخداع والتخدير وسائل الإغراء واستغلال روح التدمير لديها لإثارتها .

ففي إحدى المجلات التي أنشأها الشيوعيون في روسيا بعنوان « العلم والدين » نجد اعترافاً بأن بعض أصحاب المسؤوليات أو الوظائف الكبيرة من الماركسيين في المناطق الإسلامية في روسيا نجدهم يمارسون الفروض الدينية الإسلامية علانية وذلك للسيطرة على زمام المعامل الدينية ، ولتسهيل مرحلة التحول إلى الماركسية وكذلك - كما ورد في هذه المجلة - يلجأ بعض أقطاب الحزب الشيوعي في إيطاليا (الكاثوليكية) إلى مثل تلك الأساليب .

وفي التلويغ الإسلامي عرفت ظاهرة الخداع في ادعاء جماعات من اليهود اعتنافه الاسلام من أجل تحقيق أهدافهم في ميدان الفساد والهدم . وحسبنا هنا أن نشير إلى دورهم في فتنه عمان ، وفي وضع الاحاديث ، ودور جماعة منهم (يطلق عليها الدعوة) في دهم الخلافة في تركيا وهناك أسلوب آخر من أساليب الخداع لدى بعض الماركسيين يتأخص فيما ينادى به البعض من امكان الجمع بين الماركسية والدين ، أى امكان أن يكون المرء ماركسياً ومؤمناً أو مسلماً في الوقت ذاته . وإنه لمن اليقين أن مثل ذلك القول لثم مبين ، بل لثم مشين ، فالإلحاد بالنسبة للماركسية ليس فحشاً - كما يظن البعض - مجرد عنصر من عناصرها أو مجرد جزء من أجزائها بحيث يصح للماركسي أن يفتذه بمبدأ ، ثم يأخذ بقية الاجزاء أخذاً ثم يظل مع ذلك ورغم ذلك ماركسياً كما كان ، ومؤمناً ينمره الإيمان . لقد غاب عنهم أن الإلحاد بالنسبة للماركسية ليس أحد أجزائها أو أحد

نظرياتها ، إنما هو جوهر الماركسية ذاتها ، هو جوهر الماركسية وعقيدتها ،
هو الأساس الفلسفي لبنيانها ، وهو الدم الذي يسرى في جثمانها وكيانها .

وبياننا لما قدمنا علينا أن نذكر (أولا) أن الأساس الفلسفي للماركسية يكن
في النظرية المعروفة بنظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) ويمكن كذلك - فيما
يرى بعض قادة الفكر الماركسي - في نظرية المادية التاريخية ، (أو التفسير المادى
أو الاقتصادى للتاريخ) ، والذي يهنا هنا من أمر هاتين النظريتين هى فكرة
المادية ، التى تنطوى عليها كل منهما . ويقصد بالمادية : « الفهم المادى للعالم ،
أى فهم الطبيعة كما هى ، دون اضافة غريبة عنها ، أى استبعاد أى مفهوم غيبى
(لا يدرك بالحواس) ، بما فى ذلك الاعتقاد بوجود الخالق » . من ذلك يرى أن
المادية ذات صبغة الحادية .

وذلك فضلا عن أن أهم نظريات ومبادئ الماركسية مثل مبدأ اشتراكية
الملكية (الذى ينطوى على إلغاء الملكية الخاصة لوسائل انتاج الثروة) ومثل نظرية
الصراع بين الطبقات ، ومبدأ دكتاتورية البروليتاريا تعارض كلها تعارضا
جذريا مع الدين ، وبخاصة مع مبادئ الاسلام .

الواقع - كما يقول أحد المفكرين والباحثين الفرنسيين الاستاذ بيير ييجو (فى
مؤلف له بعنوان « الماركسية والانسانية » ، حصل بباريس عام ١٩٦١ على جائزة
العلوم السياسية) ما نصه : « أن الماركسية كلها يتضمنها فى الواقع النقد الموجه
إلى الدين ، وإن التيارين - تيار الإلحاد وتيار الاشتراكية (الماركسية) - يمتزجان
دواما لدى ماركس » .

ونذكر أسلوبا ثالثا من تلك الأساليب الماركسية الماكرة التى خدع بها
الكثيرون لاسيا بين بعض زعماء الدول الافريقية التى تخلصت من نير الاستعمار

وحصلت على استقلالها في السنوات الأخيرة ، ذلك الأسلوب هو ظهور الدولة الماركسية الكبرى ، أعني الاتحاد السوفيتي في صورة العدو الأول للاستعمار ، والصديق الأول للدول الصغيرة التي كانت تعاني من الاستعمار ، وكان ذلك الادعاء أقوى سلاح يثار ساعد الماركسية على الذيرع والانتشار .

ولقد تبين في السنوات الأخيرة بجملاء حتى لأعين البلهاء خداع ذلك الإدعاء . الواقع أن سياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة مبدأ ، أو نظرية من النظريات الماركسية ، إنما كانت - على حد التعبير العسكري والسياسي - مسألة « تكتيك » ، وذلك من أجل إضعاف نفوذ الغرب الرأسمالي في تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسي مكانه . فإذا نحن نظرنا إلى المسألة من حيث المبدأ فانه يتبين لنا أن السياسة السوفيتية إنما كانت تهدف إلى السيطرة العالمية ، وهذا هو ماورد على لسان لينين حين قال : « إن هذا النضال سينتهي بانتصار الجمهورية السوفيتية العالمية » . ولقد فات الكثيرين أن ماركس وزميله انجيز لم يكونا من المناهضين للاستعمار ، بل ان ماركس قد أيد الاستعمار البريطاني في الهند (في عهده) ، ولقد كان يرى أن من شأن ذلك الاستعمار أن يبرز الجلود الذي كان جائها على الهند فتصرع في الحاق بركب الحضارة الحديثة .

١٣- ولايفوتنا أخيراً أن نشير إلى أسلوب رابع من أساليب التويه والخداع الذي تلجأ اليه الماركسية ، ذلك قولهم أن في مقدمة الدلائل القاطعة دلي صحة مذهب ماركس وقوته ما هو بين من أمر استقرار الحكم الماركسي في روسيا وقوتها ، بينما كانت من قبله لاتعرف في تاريخها في ميدان الحرب سوى الهزائم ، وفي ميدان الحكم والادارة سوى ضروب الفساد والمظالم . ان هذا القول أو الدليل قوى كل القوة في ظاهره ، ولكنه ضعيف كل الضعف في باطنه وجوهره . وبياننا لذلك كان

علينا أن نتساءل (أولاً) هل كان حقاً ما يدعون أن روسيا طبقت مذهب ماركس ؟ والجواب تجده لدى غير قليلين من العلماء المنصفين بل ومن بعض الزعماء الماركسيين نذكر في مقدمتهم كاوتسكي الذي كان صديقاً لانجيلر وكان يرى خطأ الرأي الذي ينظر إلى الماركسية والشيوعية الروسية على أنها شيئان متماثلان ، ونجد العلامة كارل بوبر Popper (استاذ الفلسفة بجامعة لندن) يقول : «إننا إذا نظرنا إلى كلمات ماركس فإن من عسير الأمور بل من محالها أن نجعل من الثورة الروسية مثالا للثورة الاجتماعية كما تنبأ بها ماركس ، الواقع (كما يقول) أنه لا وجه للشبه بين هذه وتلك ، وبواقفه على هذا الرأي الاستاذ الأمريكى الكبير لعلم الاقتصاد شومبيتر ، فن أقواله : « أن الاشتراكية كما هي مطبقة في الواقع في روسيا لا تزال بعيدة جداً عن تلك الصورة من الشيوعية التي رسمها ماركس ، ولقد اعترف لينين بأن السياسة الاقتصادية التي اتبعها مدى بضعة سنوات (في بداية حكمه) لم تكن من الاشتراكية ، فلقد قام بعد توليه شئون الحكم بتوزيع أراضي النبلاء وكبار الملاك على الفلاحين ، وهذا يتعارض مع مبدأ جوهرى من مبادئ الماركسية وهو مبدأ « اشتراكية الملكية » الذي ينطوى على إلغاء (لاتوزيع) الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والثروة، وفي مقدمتها الأرض، وقد فعل لينين ذلك لاستمالة الفلاحين اليه وإلى مناصرة نظام الحكم الذي أقامه في بداية عهده ، ولقد صرح لينين بعد توليه شئون الحكم بأنه لم يجد في الماركسية ما يساعده على حل المشاكل العملية الاقتصادية . وحسبنا كذلك أن نذكر أن روسيا لم تعرف بتاتاً مبدأ هاماً أساسياً من مبادئ الماركسية كان يعده لينين « عصب الأفكار الماركسية » ، ذلك هو مبدأ « دكتاتورية البروليتاريا » أى الطبقة العاملة في الصناعات وتوليها شئون الحكم بصورة دكتاتورية ، فنحن إذا رجعنا للواقع نجد أن هذه الطبقة لم تتول الحكم في روسيا ولا ليوم واحد ، فالواقع أن مقاليد الحكم

هناك هي بأيدى تلك الطبقة التى يطلق عليها طبقة « البريوقراطية السياسية » ، ويعد الحزب الشيوى هو منبث أو مصدر تلك الطبقة العليا الحاكمة التى تشمل كبار رجال الفكر والفن وقادة الجيش ومديرى الادارات والمشروعات . وليست تلك الطبقة هي « البروليتاريا » التى يئنها ماركس . واذا نحن نظرنا الى نسبة عدد العمال الى غيرهم من الطوائف فى البرلمان السوفيتى فاننا نجد به من المهندسين والفنيين عددا اكبر كثيرا مما نجد فيه من العمال .

١٤ — اذا نحن سلطنا جدلا بأن روسيا طبقت مذهب ماركس تطبيقا صحيحا ساجا فإن من السذاجة التى تباعح حد الغفلة أن ننسب قوة دولة من الدول لجرد اعتناقها مذهباً من المذاهب ، فهناك عوامل عدة هي التى تصنع للدولة قوتها وترفع لها بين الدول مكانتها ، فاذا نحن بحثنا عن العوامل التى صنعت قوة روسيا فإننا نستطيع أن نلخص أهمها - فيما يذكر الباحثون - فيما يلى :-

اولا — ما قطعته روسيا من الأشواط البعيدة فى سبيل التقدم فى مختلف النواحي : العسكرية والاقتصادية والثقافية وبوجه خاص سياسة التصنيع .

ثانيا — استمد النظام السوفيتى قوة من كفاحه ضد هتلر وانتصاره عليه ، على أنه يجب ملاحظة أنه لو لم يكن القرب الرأسمالى حليفا لروسيا فى تلك الحرب لما كان ثمة فى ديمقراطيتها ريب ، ولقضى عليها وعلى الماركسية معا .

ثالثا — ثم يجب ألا ننسى الدور الذى لعبته المصادقات التى شاعت أن يكون رأس الدولة السوفيتية فى بداية نشأتها شخصية فذة عبقرية مثل شخصية لينين .

كما تقدم يتبين أن ما بلغته روسيا من القوة أو النهوض لم يكن مرده — كما يظن البعض — الى مذهب ماركس . ويلاحظ أن ثمة دولا فى الحرب العالمية

الآخيرة بعد أن هزمت نهضت بل وهبّت في طريق النهوض والتقدم وهبّت هائلة بعيدة ، وهى في الوقت ذاته أبعد ما تكون عن الماركسية ، تذكر في مقدمة تلك الدول اليابان والمانيا الغربية .

١٥- ويحذر بي قبل أن أختم هذا الموضوع أن أشير في وجزء من العبارة مجرد إشارة الى بعض أخطاء - تتعلق بمذهب ماركس - يقع في هونها بعض رجال الفكر ورجال السياسة في بعض البلاد العربية ، ولانعلم - والله أعلم - هل كان ذلك منهم عن جهل ، أو عن تجاهل أى عن خداع .

وبيانا لما قدمنا أذكر أن ثمة بعض مبادئ أو شعارات ماركسية يتنادى بها أو يعتنقها ذلك البعض من رجال الفكر أو رجال السياسة في حين أنهم يقررون أنهم غير ماركسيين بل وانهم يحاربون الماركسية .

مثلا نجد ذلك البعض يقولون أنهم يدينون « بالاشتراكية العلمية » ، أو أنهم يأخذون « بمبدأ اشتراكية الملكية » ، أو أنهم ينادون « بجمعية الحل الاشتراكي » أو ينادون بشعار « الحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب » ، ولقد جهلوا أو تجاهلوا أن « الاشتراكية العلمية » هى الماركسية ، فلقد كان انجيميل (زميل ماركس في وضع مذهبه) حين يشير إلى مذهب ماركس يصفه « بالاشتراكية العلمية » تميزا له عن المذاهب الاشتراكية الأخرى المعروفة في عصره وكانت هذه المذاهب وليدة مجرد نزعات انسانية أو مثالية ولم تكن وليدة بحث على كما أنها لم تكن تطالب بالقضاء الملكية الخاصة لوسائل انتاج الثروة بعكس ما كان شأن مذهب ماركس .

وجهلوا أو تجاهلوا أن مبدأ « اشتراكية الملكية » (أى القضاء الملكية الخاصة

لوسائل انتاج الثروة وفي مقدمتها الارض والمصانع) ، ذلك المبدأ هو جوهر النظام أو المجتمع الماركسي فلقد عرف ماركس المجتمع الاشتراكي الماركسي بأنه المجتمع القائم على الملكية الاشتراكية .

أما شعار « الحرية كل الحرية الشعب ، ولاحرية لأعداء الشعب » فهو كذلك شعار ماركسي ، والمقصود هنا « بأعداء الشعب » غير الماركسيين أى غير الشيوعيين .

— أما « حتمية الحل الاشتراكي » فهي كذلك من المبادئ التي نادى بها ماركس ، وهو يقصد « بالحل الاشتراكي » الحل الاشتراكي الماركسي ، كما أنه يقصد « بحتميته » أنه طبقا لقانون تطور التاريخ (الذي يدعى استنباطه) فإن الرأسمالية مآلها حتما الى الانهيار ، وان الاشتراكية الماركسية سيقوم بناؤها حتما على انقاض الرأسمالية .

وسوف نرى أن مبدأ « حتمية الحل الاشتراكي » الذي يردده بعد ماركس بعض رجال الفكر غير الماركسيين في بعض السلاسل العربية على طريقة البيغاء هو عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات من الغلطات : -

أولاً — ان فكرة الحتمية هي فكره غير علمية ، وفضلا عن أن العلم لا يقرها فإن التاريخ قد كذبها تكذيبا ، وكفى بالتاريخ حسيبا ورقيا . ان فكرة « الحتمية » أو « التنبؤ التاريخي » إنما تقوم على أساس الاعتقاد بأنه « ثمة » قوانين « يسيّر التطور التاريخي وفقا لها » (كالقوانين المعروفة في علم الاقتصاد كقانون العرض والطلب وقانون جريشام ، والقوانين المعروفة في علم الطبيعة كقوانين الضوء والجاذبية) .

على ان الأسلوب العلمى - كما يقول العلامة كارل بوبر Popper (استاذ الفلسفة بجامعة لندن) - لا يقر الاخذ بمسكرة الحتمية ، فإذا صح أن فى مقدورنا التنبؤ بسير تاريخ أحداث المستقبل - كما يقول - فان ذلك يعنى أنه ليس فى مقدور العقل ولا لإرادة البشر ان تدخل على خطوات سير الاحداث تبديلا أو تعديلا ، وأن كل ما يطلب منا هو أن نعمل على إزالة العوائق التى تعترض طريق سيرها طبقا لتلك التنبؤات .

ويرى العلامة بوبر انه لا يمكن أن يكون للتطور « قانون » ، انما هناك اتجاهات ، يمكن معرفتها . وهناك فارق كبير بينهما (بين القوانين والاتجاهات) .

« انما لا نستطيع - كما يقول العالم الاقتصادى الأمريكى شومبيتر Schumpeter - الا معرفة الاتجاهات العامة للتطور فى بلد معين . وهذه الاتجاهات لا تدلنا الا على ما سيحدث فى ذلك البلد لو ان الامور ظلت سائرة على النحو الذى كانت تسير عليه فى الفترة التى كانت موضع دراستنا وملاحظتنا ، وإذا لم تدخل عوامل اخرى » ، « إن التنبؤ عن المستقبل - كما يقول - يمد عملا غير ذى صبغة علمية حين يتجاوز نطاق تحليل الاتجاهات التى هى موضع الملاحظة ، فيجب ألا يفوتنا أن ظهور (أو تدخل) عوامل خارجة عن نطاق ميدان ملاحظتنا يصح أن يحول دون الوصول الى النتائج المترتبة على تلك الاتجاهات » .

« فالاتجاهات ، بقاؤها - كما يقول بوبر - رهن ببقاء بعض الشروط ، بخلاف « القوانين » التى يدعى ماركس انها تسيطر على تطور التاريخ فبقاؤها غير مشروط بوجود ظروف معينة إذ هى ذات صبغة حتمية ، مثل حتمية قيام

بمجمع ماركسى على انقراض النظام الرأسمالى الذى ينهار - كما يقول ماركس بصورة حتمية .

ثانيا - لم يثبت التاريخ صحة ما كان يراه ماركس من حتمية انهيار النظام الرأسمالى كنتيجة لقيام حركة ثورية عمالية لأن بؤس الطبقة العاملة سيأخذ فى الازدياد باطراد فى ظل النظام الرأسمالى (كما يقول) . فلقد أثبت التاريخ العكس تماما ، فأحوال الطبقة العاملة قد أخذت فى التحسن فى ظل النظام الرأسمالى ، كما أنها لا تميل الى القيام بحركات ثورية .

ثالثا - تكاد تكون جميع الحتميات والتنبؤات الأخرى لماركس قد كذبتها التاريخ كحتمية الصراع بين الطبقات ، وحتمية الاتحاد العالمى للعمال ، وحتمية انقراض الطبقة الوسطى .

رابعا - ليس من الأمور الحتمية - كما يقرر العالم الاقتصادى الأمريكى شوميتير - أن يعقب انهيار النظام الرأسمالى نظام ماركسى (كما يقول ماركس) ، فقد تعقب انهياره حالة فوضى أو اشتراكية أخرى غير ماركسية لا تلغى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج .

١٦ - وأخيرا فقد فات ماركس أن يعمل حسابا للدور الذى تلعبه المصادفات فى التاريخ ذلك الدور ، الذى تعبّر عنه أحسن تعبير تلك العبارة الشهيرة المأثورة عن الفيلسوف الفرنسى باسكال حين قال : « لو أن انف كليبواترا كان أقصر لتغير وجه التاريخ . » وحسبنا هنا أن نذكر أن من تلك المصادفات ظهور بعض شخصيات فذة غيرت وجه تاريخ بلادهم ، بل وتاريخ العالم أحيانا ، مثل غاندى فى الهند ، وسعد زغلول وعبد الناصر فى مصر ونابليون وديهمول فى فرنسا ، ولينين وستالين فى

روسيا ، وهتلر في المانيا ، ولاريب أنه يجب اضافة ماركس إلى هؤلاء .

بما تقدم يتبين لنا ذلك الدور الكبير بل الخطير الذى يلعبه الجمل أو الخطأ في التاريخ ، وبخاصة لدى رجال الفكر في الميدان السياسى .

١٧- ولا يفوتنا أخيرا أن نذكر أن هنالك - عدا مذهب ماركس ، غير قليل من المذاهب والنظريات السياسية كان خطؤها ، أو عدم قيامها على أساس على من الأمور الثابتة المسلم بها ، ومع ذلك فقد كان من الأمور الثابتة المسلم بها أيضا أنها لعبت في بعض عصور التاريخ دورا كبيرا ، وهزت أرجاء العالم السياسى هذا شديدا . ذلك كان شأن نظرية العقد الاجتماعى لروسو قبل عصر الثورة الفرنسية ، ونظرية الحق الإلهى (أو التفويض الإلهى) فى عهد نظام الحكم الملكى القديم قبل تلك الثورة ، ونظرية سيادة المجلس الآرى فى عهد حكم هتلر فى المانيا .

وحسبنا هنا أن نذكر من نظرية العقد الاجتماعى أن روسو - وهو صاحبها - قال فى مطلعها : « ائنى افترض أن ... الخ ، أى أنه قال بنظريته لا على أنها تمثل حقيقة عليية أو تاريخية ، وإنما ذكرها على أنها مجرد افتراض ، أى أنها نظرية وليدة الفكر النظرى المجرد القائم على أساس التأمل والخيال والافتراض ، لا على أساس الملاحظة والتجربة والتاريخ ، أى أساس الواقع . ورغم أنها نظرية لا تقوم على أساس من العلم فقد استغلها رجال الثورة الفرنسية واتخذوا منها سلاحا من أسلحة الكفاح ضد نظرية أخرى غير عليية مثلها ، وهى نظرية الحق (أو التفويض) الإلهى التى كان يتخذها الملوك الأقدمون كستاد أو عماد لحكم الاستبداد .

وكذلك نظرية سيادة الجنس الآرى الشهيرة فى عهد هتلر فقد بين مؤتمر علماء

الاجتناس الذى عقد فى لندن عام ١٩٣٤ أن الجنس الأرى كان معروفا قديما ،
ولكن الآن بعد ما حدث من حروب وغزوات ورحلات وامتزاج بين هذا الجنس
وغيره من الاجتناس فإنه لا يمكن الادعاء بوجود جنس آرى فى هذا العصر . وانما
استغل مثل هذه النظرية لاضطهاد اليهود الالمان ولطردهم من المانيا ووضع يده
على ثرواتهم التى أنعمت خزانة الدولة الالمانية .

ولا نجد فى مقام الختام خيرا من أن نكرر ما ذكره فيلسوف علم الاجتماع
الدكتور جوستاف لوبون : « إن الاخطاء التى تظن من الحقائق تذهب فى دفع
مجلة التاريخ دورا كبيرا ، أكبر من الدور الذى تلعبه الحقائق ذاتها » .

البحث الثاني

الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين

حضرات السادة . اخواني . انساني .

١ - في مقدمة الاعتراضات أو العقبات التي يقيمها البعض في وجه من ينادى بتطبيق أحكام الشريعة في الدول الاسلامية : ذلك الاعتراض الذي يتلخص في القول بأن الشرع الاسلامي لا يسوي بين المسلمين وغير المسلمين (وهم الذين يطلق عليهم « أهل الذمة ») من رعايا الدولة الاسلامية ، وان في عدم المساواة بين هذين الفريقين — كما يقولون — مخالفة للدستور الذي نجلده — في غالبية الدول الاسلامية — يقرر مبدأ المساواة بين المواطنين جميعاً على اختلاف دينهم ، كما أن في ذلك إغارة لفتنة بين طائفتي الأمة ، ومن عجب أن هذه المشكلة كثيرا ما أثرت ، وقليل ما درست وبحوث حتى أثرت ، بحيث لا يمكن الادعاء بأنها قد أزيلت .

الواقع أن الاسلام قد سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين في كثير من الشؤون ، فهو يكفل لهؤلاء كما يكفل لأولئك حرية الشخصية ، وحرية الرأي وحرية العقيدة وإقامة الشعائر الدينية ، كما يكفل حماية أموالهم ونفوسهم وأعراضهم ، وحرية نشاطهم في الميدان الاقتصادي ، كما أن الاسلام يؤمنهم كما يؤمن المسلمين ضد العوز والحاجة ، كما سوى بينهم في احترام حقوقهم في الملكية وكذلك أمام القضاء .

٢ — على أنه يجب ألا يفهم مما تقدم أن علماء الفقه الاسلامي القدامى كانوا يسرون ما بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة) في جميع الشؤون ، أو

أن هذين الفريقين كانا - في صدر الاسلام - يقفان معاً على قدم المساواة التامة . ان ذلك مالم يكن ، ومالا يمكن أن يكون في دولة تقوم على أساس عقيدة دينية جديدة . وذلك أمر يلاحظ دائماً سواء كانت تلك العقيدة الجديدة التي قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الاسلامية قديماً ، ام كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الالمانية النازية في عهد هتلر ، وكما هو اليوم شأن الدولة السوفيتية (وغيرهما من دول المعسكر الشيوعي) التي تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركس كما لو كان عقيدة جديدة ، فهي لاتسوى في جميع الحقوق بين الشيوعيين وغير الشيوعيين من المواطنين .

فمثل هذه الدولة التي تقوم على أساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر الى رعاياها (مواطنيها) الذين لا يدينون بعقيدها نظرة تسامح ، فليس لاحد أن يطمع في أكثر من أن تؤمنهم الدولة على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم وأعراضهم وان ترك لهم حرية الاحتفاظ بمعتقداتهم وشعائرهم الدينية . وذلك هو ما عرف به الاسلام واشتهر به المسلمون في صدر الاسلام أكثر مما عرف عن أية طائفة من الطوائف الأخرى أو عن أمة من الأمم . وذلك هو ما اعترف به المستشرقون والمؤرخون الغربيون (وفي مقدمتهم السير توماس ارنولد وجوستاف لوبون) - فإذا كانت ثمة بعض فوارق بين المسلمين وغير المسلمين - في صدر الاسلام -

بصد حق تولي بعض الوظائف (كالقضاء بين المسلمين) وبصد الاشتراك في شئون الحكم (كتولي مناصب وزراء التفويض) فهي مقصورة على المسلمين دون غير المسلمين ، فقد كان علماء الفقه الاسلامي القدامى يفرقون بين نوعين من الوزراء : « وزراء تفويض » و « وزراء تنفيذ » . وقد كان يرى علماء الفقه القدامى أن يكون الوزير من غير المسلمين على أن يكون من « وزراء التنفيذ »

لا من وزراء التفويض ، فوزير التفويض هو ذلك الذى يفوض اليه الخليفة ادارة شئون الدولة برأيه (أى رأى الوزير واجتهاده) أما وزير التنفيذ فتنحصر مهمته على مجرد تنفيذ ما يأمر به الخليفة .

ولقد كان ما قدمنا من الاحكام امرا طبيعيا فى دولة لم تقم على أساس القومية ، وإنما قامت على أساس عقيدة دينية ، وكان يعد غير معتقبا - فى فترة بداية قيامها - من خصومها وأعاديا ، ثم أن مثل تلك المساواة القائمة فى الحقوق كانت من الأمور التى لا يمكن لأحد مجرد التفكير فى المطالبة بها طالما لم تكن هناك مساواة تامة فى الواجبات لاسيما فيما يتعلق برأس هذه الواجبات ، وهو واجب الجهاد - أى الدفاع عن الدولة الاسلامية وعن عقيدتها الدينية ، فهذا الواجب إنما كان ملق على عاتق المسلمين وحدهم .

— على أنه يغرب الكثيرين أن الاحكام الشرعية - فى غير ميدان العقيدة والعبادات - أى فى ميدان المسائل المتعلقة بالمعاملات ، وهو ما نسميه بالمسائل القانونية (كالقانون المدنى والتجارى والدستورى والادارى وغيره) وهو الميدان الذى يمتنا هنا ، نقول ان الاحكام الشرعية فى هذا الميدان تختلف باختلاف الظروف ، وذلك فيما يتعلق بالجزميات والأساليب (لافى المبادئ العامة) ، فالدولة فى صدر الاسلام تختلف اختلافا كبيرا عن الدولة فى العصر الحديث ، وفى صدر الاسلام كانت الدولة - كما قدمنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية بينما تقوم الدولة فى هذا العصر (ومنها الدولة الاسلامية) على أساس القومية ، فى غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية ، فنجد دساتير الدول الاسلامية - كما هو شأن الدول الديمقراطية غير الاسلامية - إذ تنص على مبدأ المساواة

بين مواطني الدولة تذكر عادة هذه العبارة ولا تميز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين .

ثم أننا بينما كنا نجد أن الحرب ضد العدو الاجنبي - في صدر الاسلام - كانت دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فكانت الحرب توصف بالجهاد ، لأنها كانت ضرورة من صور الجهاد في سبيل العقيدة ، إذ بنا نجد الحرب تعد اليوم - في جوهرها - دفاعا عن أرض الوطن وعن أبناء الوطن في غير مراعاة لما قد يكون بينهم من اختلاف الدين ، لذلك كان طبيعيا أن نجد عبء الحرب قديما كان ملقى على المسلمين وحدهم ، بينما نجده اليوم ملقى على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن .

والمساواة في الواجبات تقابلها مساواة في الحقوق إلا ما كان منها بطبيعته ذا صبغة دينية أو متصلا بالدين (كالزواج والطلاق) - وإذا نحن رجعنا إلى التاريخ فإننا نلاحظ (في عصر المسائل المتعلقة بالعقيدة والمباعدات) أن الأحكام الشرعية والآراء الفقهية الاجتهادية تتغير بتغير الظروف ، حتى رغم قصر المدة التي كانت تفصل بين المبدئين الذين اختلفت ظروفهما ، ذلك الاختلاف الذي بلغ مبلغا وجدنا معه الصحابي أنس بن مالك (الذي شهد عصر الرسول وعصر الامويين) يقول : « ما أعرف شيئا عما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يعني بلا ريب الأحكام الشرعية عدا ما يتعلق بالعقيدة وأحكام المبادات وما يلحق بها .

أقول ذلك لأولئك العلماء الذين يريدون - باسم الدين - أن تسير الأمور في هذا العصر - في كل شيء - وفق ما كانت عليه في عصر الرسول ، حتى أن أحدهم افق بتحريم شرب القهوة لأنها لم تكن تشرب في عصر الرسول ، وأقول ذلك

أيضا لأولئك العلماء (وأنا أعني علماء الدين أو علماء الفقه الاسلامي) الذين يريدون أن نأخذ في بعض العلوم بما يقول به علماء الفقه الاسلامي ، فقد ذكر العالم العظيم الامام محمد عبده (في كتابه الشهير : « الاسلام بين العلم والمدنية ») مانعه : لقد جاء طالب علم من بلد من بلاد الدولة العثمانية وأراد الالتحاق بأحد الأروقة في الجامع الأزهر فوقع الشك : هل بلده مما لأهله استحقاق في ذلك الرواق على حسب نص الواقف ؟ فقال قائل الشيخ الرواق (وهو من علماء الأزهر) ان كتب تقويم البلدان (الجغرافيا) تشهد بأن البلد داخل في شرط الواقف ، فقال الشيخ (انني لا اقتنع بما في تلك الكتب ، وإنما الذي يصح أن آخذ به هو أن يكون فقيه (من مات) قال أن هذا البلد من قطر كذا ، وهو الذي وقف الواقف على أهله ، وإذا قيل لأحدهم ان الأئمة انفصلوا لم يعينوا مواقع البلدان ولم يضعوا لنا حدوداً ليان ما يحويه كل قطر ويان الحدود التي ينتهي اليها ، وأن أصول ديننا تسمح لنا بأن نأخذ بأقوال العلماء في هذه الفنون (وهم منا) وتواتر الاخبار وما اشبه ذلك من البدييات قال ذلك الشيخ : انما اريد نصا فقيها لا دليلا عقليا .

وهكذا نرى أن هذا العالم الجليل قد غاب عنه بعض ما يعلم ، غاب عنه قوله تعالى :

« واسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ، وأهل الذكر في علم الجغرافيا هم علماء الجغرافيا لا علماء الفقه .

- ذكرنا فيما قدمنا ان الاحكام الشرعية والآراء الفقهية تتغير بتغير الظروف

وبيانا لذلك نذكر الأمثلة التالية : -

أباح الرسول للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة ، ثم حدث بعد ذلك أي

بعد وفاة الرسول) أن تغيرت حالة النساء عما كن عليه في عصر الرسول ، فرأت السيدة عائشة منع النساء من الخروج إلى المساجد ، إذ يؤثر عنها قولها : « لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنهن المساجد » ، وكان ذلك أيضاً مارآه الصحابي الكبير ابن عبد الله بن عمر .

- مثال آخر : سئل الرسول أن يفرض تسعيراً لاثمان بعض الحاجيات فرفض ، ويؤثر عن الرسول قوله : « بل الله يرفع ويخفض » ، وإن لارجو أن ألقى الله عز وجل وليست لاحد عندي مظلة » ، ولكن لما تغيرت الأحوال في عهد التابعين بعد عهد الصحابة ، وجدنا طائفة من فقهاءهم (كسعيد بن المسيب) يفتنون بهواز التسعير ، نزولاً على ما تقتضيه المصلحة . ومن الأمور المعروفة عن عمر بن الخطاب أنه اختلف كثيراً - فيما أصدر من الفتاوى وما وآه من أحكام شرعية - عما كان عليه الحال في عهد الرسول والخليفة أبي بكر ، من ذلك مثلاً ما كان منه بصدد « المؤلفة قلوبهم » ، إذ أسقط سهمهم من الصدقات التي كانت تمنح لهم في عهد كل من الرسول وأبي بكر ، وأنه أمر بجلد من زور خاتم بيت الله مائة سوط ، رغم أنه جاء في الأحاديث النبوية قول الرسول : « لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله » ، ومن الأمور المعروفة أن جريمة تزوير الخاتم لانهد من جرائم الحدود (كجريمة السرقة والزنا) .

أما عن الظروف والاسباب التي أدت بعمر إلى أن يختلف منهجه في الاجتهاد عما كان عليه الحال في عهد الرسول وأبي بكر فهي تتلخص في أن عهد خلافته كان حافلاً بالعديد من الفتوحات التي امتدت من مصر حتى بلاد فارس ، فازداد الاسلام منعة وقوة ، كما ظهر جديد من الحاجيات وتغير قديم من العادات ، فكان من ذلك ما شهدنا من تغير في الاجتهاد والتفسير للنصوص (- واه كانت قرآنية

(أو نبوية) ، وعمر يشير إلى ما ذكرناه من ازدياد تلك المنحة والقوة للإسلام حين امتنع عن إعطاء « المؤلفة قلوبهم » ما كانوا يأخذونه من الصدقات ، وقال : « إن الله قد أجزأ الإسلام وأغنى عنهم » — ويمجد بنا هنا أن نذكر أن النص على إعطاء « المؤلفة قلوبهم » من الصدقات قد ورد في القرآن ، وذلك في الآية الكريمة : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم » أما « المؤلفة قلوبهم » فقد كانوا طائفة منها من كان مسلماً ضعيف الإيمان ، ومنها من لم يكن أسلم بعد ، ولكن أفراد تلك الطائفة كانوا قوماً أولى بأس ومكانة بين العرب ، فكان الرسول (ومن بعده أبو بكر) « يتألف قلوبهم » (أى يستحيلهم إليه) بالهبات والصدقات اتقاء لشرم وإبقاء على ودهم ، فكانت الحكمة في منحهم من الصدقات ترجع إلى حاجة المسلمين — في بداية عهدهم بالإسلام — إلى المعضدين والمؤيدين ، إذ كان المسلمون على ضعف وقلة عدد ، ولم يكن الإسلام قد توطدت بعدد عاتمة ، وقويت قوائمه ، فلما أصبح المسلمون في عهد عمر ذوى عدد عديد ، وذوى قوة وبأس شديد رأى عمر [أن الإسلام لم يعد بحاجة اليهم فأنزع عن منحهم من الصدقات وقال كلمته الشهيرة : « إن الله قد أجزأ الإسلام وأغنى عنهم » .

ولا يصح أن يرى البعض في ذلك أن عمر لم يطبق نصاً قرآنياً ، فالصحيح هنالك غير ذلك . « إن الآية التي فرضت نصيباً (من الصدقات) لمؤلفاء المؤلفة قلوبهم — كما يقول الاستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج (شيخ الأئمة السابق) لم يفعل ذلك ليتخذ شريعة عامة يعمل بها في كل حال وزمان ، بل إنما كان لحكمة خاصة وسبب لم يعد قائماً بعد » .

— ذكرنا أن الأحكام الشرعية والآراء الفقهية (في غير مسائل العقيدة والمبادئ) تتغير — ويجب أن تتغير بتغير ما يحيط بها من الظروف ، بقى علينا

الآن أن نبين أن ثمة مبادئ عامة جاء بها الاسلام تحمل من ذلك التغير أمرا حتميا ، وان كان بعض العلماء قد جعلوها نسيا منسيا .

تلك المبادئ الهامة التي يجب مراعاتها - لدى تطبيق احكام الشرع الاسلامي يمكن تلخيصها فيما يلي :-

— ١ — تجنب الفتنة - يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن الحقوق التي تقررت ، وجرى المرف عليها منذ أمد طويل - لغير المسلمين في الدول الإسلامية ذات الاعداد الكبيرة منهم (أي من غير المسلمين) أقول أننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنه إذا رأى البعض المساس بما كسبوه من حقوق فإن ذلك مما يؤدي عادة إلى فتنة بين طائفتي الأمة ، في حين ان الشرع الاسلامي تقضى احكامه بتجنب إثارة الفتنة ، فمن المبادئ الشرعية المقررة مثلا أنه يجب طاعة ولاية الامر (أي رجال الحكم) ولكن في غير معصية ، فمن الأحاديث التي رواها الامام أحمد بن حنبل قول الرسول : « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره » ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ، فالحكام الطغاة أو الفاسدون يجب محاربتهم ، ولكن الاسلام يشترط ألا يخشى حدوث فتنة ضررها أشد من ضرر محاربتهم وذلك عملا بقاعدة ارتكاب أخف الضررين ، أي القاعدة الشرعية التي تقرر أنه إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف . ذلك هو ما يراه علماء الفقه الاسلامي وفي مقدمتهم الامام الشيخ محمد عبده (في كتابه : « الاسلام والنصرانية » ، والاستاذ الاكبر الشيخ محمد الحضر حسين (شيخ الازهر السابق) في كتابه : « الاسلام وأصول الحكم » .

بل أن من كبار علماء الشريعة من يذهبون إلى أبعد من ذلك فنجدهم يقولون « بأن أمرا أو جبهه الشرع قد ينقلب إلى أمر يحرمه الشرع إذا ترتب على تنفيذ

هذا الامر حرج . أو أذى أو فتنة . . ذلك هو ماكتبه الشيخ محمد محمد المسدني (عميد كلية الشريعة الأسبق بالأزهر) في كتابه « وسطية الاسلام » .

فعلماء الفقه الاسلامي يميزون ترك العمل بالحكم الشرعي إذا ترتب على العمل به حدوث فتنة ، فهم يميزون ترك الشخص الافضل الذي تتوفر فيه شروط الخلافة وعدم مبايعته ، وبالعكس مبايعة المفضل الذي لا تتوفر فيه تلك الشروط الشرعية ، وذلك في حالة الضرورة منعاً للفتنة . . كان ذلك مما ورد في رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » للدكتور وهبه الزحيل (الاستاذ بجامعة دمشق) - مما تقدم يتبين أن تجنب الفتنة تعد صورة من صور مبدأ « الضرورة » التي سنتكلم عنها بعد قليل ، بغیر القليل من التفصيل .

ثانياً - لننقل الآن إلى المبدأ الثاني من تلك المبادئ الشرعية الهامة وهو مبدأ نفى الحرج . والمقصود بنفي الحرج دفع المشقة غير المعتادة أي المشقة الشديدة التي لا يمكن احتياها والاستمرار على تحملها الا ببذل أقصى الطاقة ، وهذه يؤدي فيها التكليف المستمر إلى تلف النفس أو المال ، أو العجز المطلق عن الأداء . هذا المبدأ (نفى الحرج) جاءت به الآياتان : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » و « وما جعل عليكم في الدين من حرج » . ويقول الاستاذ الاكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي (شيخ الأزهر الأسبق) - ان هذين النصين (أو هاتين الآيتين) يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الاسلامي ، فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل يؤدي إلى الوقوع في الحرج كان واجباً ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وإنما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفي الحرج .

ثالثا — مواصلة مبدأ الضرورة .

من القواعد المتفق عليها بين العلماء قاعدة : « الضرورات تبيح المحظورات » ، وهي قاعدة تستند إلى نصوص كثيرة جاءت في القرآن والسنة ، أهمها الآية : « ومن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ، والآية : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » .

ونذكر من الأحاديث المشهورة « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » ، « فالفعل الحرام - فيما يرى بعض العلماء - يصبح مباحا لدى الضرورة » ، بل ولدى المشقة غير المعتادة ، أي في حالة الحرج .

ومن الأمثلة التي تذكر في هذا المقام ما يذكر عن الرسول من أنه نهي عن أن تقطع يد السارق في زمن الحرب ، وذلك خشية من أن ينتقل إلى صفوف الاعداء هربا من القصاص ، وذلك رُغم ما ورد في القرآن من قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، دون تخصيص بحالة المسلم دون حالة الحرب ، ولكن الرسول كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي (شيخ الأزهر السابق) « لم يطبق النص منعا لضرر أشد » .

ومن الأمثلة التي تذكر في هذا المقام ما هو معروف عن عمر من أنه لم يطبق النص الخاص بحد السرقة في عام الجماعة ، وما هو معروف من إباحة أكل الميت وشرب الخمر لدى الضرورة .

ولقد اجاز بعض الفقهاء دفع فوائد وبوية عن قروض تدعو إليها حاجة الدولة .

ذلك مما ورد في رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » ، للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي (استاذ الشريعة بجامعة دمشق) .

ننتقل الآن إلى المبدأ الرابع من المبادئ الواجب مراعاتها لدى تطبيق أحكام الشرع الاسلامى ذلك هو مبدأ مراعاة الاعتدال والاخذ بسنة التدرج .
والواقع أن ثانيهما (وهو الاخذ بسنة التدرج) يصح اعتباره صورة من صور أولهما :

(١) فقيا يتعلق بروح الاعتدال يجب أن يكون معلوما أن أحكام الاسلام تسودها روح الاعتدال ، ففى تنفيذ التطرف وتجنب التوسط بين الاطراف ، وفى ذلك يقول تعالى : ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، أى طابعا الاعتدال . ولقد نبى الرسول بعض الصحابة عن التطرف حتى فى التمسك .

وتعد مراعاة روح الاعتدال فى مقدمة العوامل والاسباب التى يرجع اليها حسن سير نظام الحكم فى بلد كالتجارتا .

(ب) أما فيما يتعلق بالاخذ بسنة التدرج فإنه يجدر بنا أولا أن نذكر أننا إذا نظرنا إلى علماء الشريعة والدين وغيرهم من قادة الفكر السياسى الاسلامى عن ينادون فى كثير من البلاد الاسلامية بتطبيق أحكام الشرع الاسلامى فإننا لا نجد بينهم سوى قليلين بل ناديين هم الذين يأخذون بعين الاعتبار ذلك المبدأ الهام الذى جرى عليه الاسلام فيما جاء به من أحكام ، ذلك هو مبدأ التدرج فى التشريع ، فالاحكام التى شرعها الله ورسوله (كما يقول أحد كبار اعلام علماء الشريعة فى النصف الأول من هذا القرن وهو الشيخ عبد الوهاب خلاف) لم تشرع دفعة واحدة فى قانون واحد ، وإنما شرعت متفرقة فى مدى اثنين وعشرين عاما وبضعة شهور ، ، فأية دعوة لنشر عقيدة دينية أو لنشر مذهب أو رأى ذى صبغة سياسية أو اجتماعية وإقامة نظام الحكم على أساس تلك الدعوة لابد لها

من العمل على تهيئة البيئة أو التربة التي تصلح أن تفرس وتنبث فيها بذور هذه الدعوة كما أنه لابد لها كذلك من إعداد الرجال القادرين على رعاية ذلك الفرس حتى ينمو ويسمو ، ذلك كله لا يتم - ولا يمكن أن يتم - إلا بعد حين ، أى فى تدرج مدى بضع سنين . ذلك كان شأن الدولة التى أقامها الرسول فى المدينة وشأن الفسريعات التى شرعت فيها ، ولذلك كانت تلك الدولة رغم صغرها - من الدول خير مثال ، وكان الرجال الذين أعدهم لمعاونته خير وأعظم الرجال ، أولئك هم الذين خاطبهم تعالى بقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

ويلاحظ أن الخطاب هنا موجه إلى صحابة الرسول لا إلى الأمة الإسلامية جماع كما هو الظن الخاطىء السائد ، أن النظام الذى أقامه الرسول على أساس العقيدة التى جاء يدعو إليها إنما استطاع إقامته « لأن الرسول - كما يقول زعيم الجماعة الإسلامية (أى جماعة الإخوان المسلمين) بباكستان وهو أبو الأعلى المودودى - ما زال يعد له رجالاً أكفاء عدة سنوات متتابعة ويعمل على تبديل أفكار عامة الناس بوسائل التعليم والتبليغ والدعاية وعلى إصلاح المجتمع حتى تهيأ له - بعد كل ذلك - ذلك الوسط المنشود الذى كان صالحاً لينفذ فيه التشريع الإسلامى . وفى موضع آخر يقول ذلك العالم الباكستانى الكبير (فى رسالة له بعنوان : « منهاج الانقلاب الإسلامى ») مانصه : « لأنه لو غول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة فى بقعة من بقاع الأرض لما استطاعوا أن يقوموا بإدارة شئوننا وتسيير دفتها وفق المبادئ الإسلامية ولا ليوم واحد ، فإنكم معشر المسلمين لم تعدوا المعدات اللازمة ولا هيأتم العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والخلق الذى تحتاج إليه الدولة الإسلامية لتسيير دفة أمرها » - ويشهدنا

التاريخ السياسي في الاسلام على أن بعض الحكام حاولوا إقامة نظام حكم اسلامي أو لإحداث اصلاح قوي لنظام الحكم القائم ولكنهم لم يكتب لهم النجاح في مهمتهم لانهم لم يعملوا أولا على التمهيد لذلك الاصلاح لنظام الحكم باصلاح البيئة الاجتماعية . ذلك - كما يقول ذلك العالم الباكستاني - شان ، الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ، وشان الخليفة المأمون ، ، وهذا كان أيضا - كما يقول - شان ابن عبد الملك من الملوك الهنود المسلمين المصلحين الانتقاء ؛ حاشا في الهند قبل الاستعمار البريطاني ، احدهما (وهو محمد تغلق) في القرن الرابع عشر وثانيهما (وهو عالمكير) فيما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادى .
فهما لم يتمكنوا من إحداث أى تغيير في نظام الحكم رغم أن ذلك كان في عصر الملكية المطلقة .

- ننتقل الآن إلى المبدأ الخامس الاخير من المبادئ الواجب مراعاتها لدى تطبيق أحكام الشرع الاسلامي ذلك هو مبدأ التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما ، وما يعد منها « تشريعا وقتيا » (أو زمنيا) - . وهى تفرقة على أكبر جانب من الأهمية (كما سنبين فيما بعد) ، ومع ذلك فإنه لم يعن بأمرها سوى العدد القليل بل الضئيل من العلماء ، ولم يعن بها قطا أحد من المعنيين بأمر تطبيق أحكام الشرع الاسلامي في أى بلد من البلاد الاسلامية ، فيما تعلم والله أعلم .
- ولنبين أولا ماذا يقصد « بالتشريع العام » ، « بالتشريع الزمنى أو الوقتى من السنة . ؟

يقصد « بالتشريع العام » أن يكون التشريع أبديا ، أى أن يكون ذا حجية ملازمة شرعا لجميع المسلمين في كل زمان ومكان ، أو « إلى يوم القيامة » على حد تعبير فقهاء الشريعة .
أما التشريع الزمنى أو الوقتى من السنة فإنه يفتى أثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول إلى ما أمر به أو نهى عنه .

ويرى علماء الفقه الذين هنوا هذه التفرقة (ومنهم الامام القرافى المالكي) أنه يعد « تشريعا عاما » ما صدر من أقوال الرسول وأفعاله بصفته رسولا وكان يقصد به تحليل شيء أو تحريره ، والامر بفعل شيء أو النهي عنه ، وكان يبين (أى يفسر) بحمل في القرآن ، وكيان العبادات ، وكذلك القواعد الكلية (أى المبادئ العامة) مثل قاعدة « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » . أما ما يعد من السنة تشريعا وقتيا او زمنيا فـهـر يشـمـل : أولا ما صدر من الرسول باعتبار ماله من الإمامه والرياسة العامة لجماعة المسلمين ، أى ما صدر منه باعتباره رئيس دولة أى بصفته السياسية ، وذلك - كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت : لأن ما صدر من الرسول بهذه الصفة - إنما تبنى على المصلحة القائمة في عصره .

ولاريب أن السنة - في الشؤون الدستورية (أى المتصلة بنظام الحكم) تعد من هذا الطراز ، أى أنها تعد تشريعا وقتيا فلا تعد ملزمة للسلمين في عصرنا ، اللهم إلا إذا كانت تنطوي على مبدأ من المبادئ العامة .

ثانيا - يعد تشريعا وقتيا : الأحوال التى دلت فيها القرينة القاطعة - كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف - على أنه « تشريع مراهى فيه حالة البيئة الخاصة بزمان التشريع » ، ومن الأمور البيئة بل البديهية ان التشريع المنعلق ، بنظام الحكم هو تشريع مراهى فيه حالة البيئة الخاصة بزمان التشريع ، ولذلك نجد في كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائما تختلف باختلاف الزمان والمكان ، اللهم إلا اذا استثنينا بعض الجماعات البدائية الهمجية (التى يطلق عليها المشائير التوتمية) والى لا تزال تعيش في العصر الحاضر في أواسط استراليا في هزلة نامة عن العالم ، فهى - كما يقول علماء الاجتماع - لا تزال على ما كانت عليه في أقدم المصور .

— ذكرنا أن التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد منها تشريعا وقتيا هي تفرقة تعد في هذا المقام على أكبر جانب من الأهمية : - وتبين هذه الأهمية في أمرين :

الأمر الأول - أننا حين نريد وضع تشريع في هذا العصر مستمد من أحكام الشريعة فإننا لا نلزم شرها أن نأخذ من السنة إلا ما يعد منها تشريعا عاما . ولقد سبق لنا أن ذكرنا أن السنة في الدثون الدستورية (أى المتعلقة بنظام الحكم) لا تعد تشريعا عاما ، اللهم إلا فيما يتعلق بالمبادئ العامة ، (لا في المسائل الجزئية كآسلوب الأخذ بالشورى أو الأحوال التى كان يرجع فيها الرسول إلى الشورى الخ) .

الأمر الثانى - الذى تبين فيه أهمية تلك التفرقة أنه ديتجلى - كما يقول الشيخ خلاف - أن النصوص التشريعية فى السنة ليست عقبه فى سبيل التطور التشريعى ، لأنه إذا ما قام الدليل على أن ما شرع هو لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم مع هذه المصلحة وجوداً أو عدماً ، .

لذلك كان إضفال هذه التفرقة مدعاة إلى الجمود فى التشريع ، والجمود يعد أكبر معول لهدم أية شريعة من الشرائع وأى نظام من أنظمة الحكم .

— قبل أن نختتم هذه المحاضرة يجدر بنا أن نشير إلى ما لاحظته كبير العلماء المؤرخين للتشريع الإسلامى وهو الشيخ خلاف من أن وضع غير المسلمين (من أهل الذمة) فى البلاد الإسلامية لم يكن يخضع - عبر عصور التاريخ - للاعتبارات الدينية فحسب ، بل كان يخضع كذلك للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما يبدو منه من الولاء والصناء للدولة والمسلمين .

وبما يدل على أثر العوامل السياسية في تكوين الرأي لدى بعض الائمة ماورد في مقدمة كتاب أحكام أهل الذمة ، للإمام ابن القيم ، وقد كتبها الدكتور صبحي الصالح من أن ابن القيم كان معروفا بالتطرف في الرأي الذي كان يمتنقه وهو معارضة مبدأ الحاق أهل الذمة بوظائف الدولة ، فإذا نحن بحثنا عن سر ذلك الموقف تبين لنا أنه كان يرجع في الواقع إلى موقف التحدى (أى غير الودى) الذى كان يقفه بعض أهل الذمة في ذلك الحين من المسلمين .

- واننا لنتخذ أننا إذا نظرنا إلى هذه الاعتبارات السياسية ، فضلا عن تلك المبادئ الشرعية التى ذكرناها ، والتى تدعو الى تجنب إثارة الفتنة فى الأمة بين رعاياها ، فإنه يصبح أمرا طبيعيا بل وحتما أن ننتهى إلى رأى بأن علينا ألا نحرم إخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا ، ولا أن نثير لهم - لاسيما فى هذه الآونة - فسا ، اننا بذلك نقوى من روح الإخاء بين طائفتى الأمة بل ونزيدها ، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الاسلامى أكبر عقبة بل ونزيلها .

يجدر بنا فى مقام الختام أن نذكر كذلك أن فزعة التعصب الدينى ليست من الاسلام .

فقد ذكر الامام ابن تيمية (فى كتابه : الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية) أن الرسول وأصحابه كانوا يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس (وهم الفرس) وقد أزل الله فى ذلك سورة الروم لما اقتلت الروم وفارس . والقصة مشهورة .

- ولقد سبق لنا أن ذكرنا فى بداية بحثنا أن الدولة الاسلامية - رغم قيامها على أساس العقيدة الدينية لاهل أساس القومية أو أية نزعة عنصرية - قد كفلت لغير المسلمين فى بلادها من الحقوق والحريات ، وأبدت فى سياستها ومعاملتها لإيام من

صور التسامح والرفق والعدالة مالا يترامى مثلاً في مرآة التاريخ في أى عصر من عصور التاريخ مما شهد به غير القليل من المؤرخين الغربيين والمستشرقين مثل السير توماس أرنولد (المستشرق البريطاني) ، ودراير (الفيلسوف الأمريكى) ، والمهكتور جوستاف لوبون فيلسوف علم الاجتماع الفرنسى .

وحسبنا هنا ان نضيف إلى ماتقدم : ما ذكره أحد كبار المؤرخين والفلاسفة الأمريكيين : دوايرد من أن المسلمين الأولين في عصر الخلفاء لم يقتصرُوا في معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام ؛ بل فوضوا إليهم كثيراً من الأعمال الجسام ، وروّجوا إلى المناصب الكبيرة في الدولة حتى ان هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنية ، (وكان ذلك نقلاً عن كتاب « الاسلام والنصرانية » ، للإمام محمد عبده ص ١٥) .

ويقول العالم المستشرق البريطانى السير توماس أرنولد (في كتابه المترجم إلى العربية بعنوان : « بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ») ما نصه : « إننا اذا نظرنا إلى التسامح الذى امتد إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الاسلامى ظهر أن الفكرة التى شاعت بأن السيف كان العامل فى تحويل الناس إلى الاسلام بعيدة عن التصديق » ، كما أنه يذكر العديد من الشواهد التى تشهد بأن المسيحيين الذين كانوا تحت الحكم الاسلامى إنما اعتنقوا الاسلام عن حرية كاملة فالتفتح الاسلامى قد جلب إلى القبط فى مصر - كما يقول - « حياة تقوم على الحرية الدينية التى لم يتمتعوا بها قبل ذلك بقرن من الزمان » (أى حتى تحت حكم الرومان المسيحيين) .

على أنه مما لا يمكن إنكاره حدوث حالات اضطهاد دينى فى بعض عهود الحكم الاسلامى ، كما حدث فى عهد خلافة العباسيين وفى عهد الحكم العثماني . ومن الأمور الثابتة — فيما يذكر بعض العلماء الباحثين — أن حوادث تلك

الاضطرابات انما كانت ترجع إلى اعياب سياسية لا دينية .

الواقع ان اضطهاد غير المسلمين في الدولة الاسلامية يمد - كما يقول الامام محمد عبده - انحرافا عن تعاليم الاسلام .

« ولم يعرف ذلك الاضطهاد - كما يقول - الا حينما بدأت تدب روح الضعف في سيطرة أحكام الإسلام وفي رجاله ، وضيق الصدر - كما يقول الاستاذ الامام - هي إحدى صفات الضعيف ، فلا يجوز ان تلتصق هذه الصفة بالاسلام ، .

خلاصة ما تقدم أننا اذا نظرنا اليوم الى وضع غير المسلمين (أهل الذمة) من الناحية الشرعية فإننا نستطيع ان نقرر ان المبدأ المقرر بالنسبة لهم هو ما جاءت به السنة المتواترة : « لهم مالنا وعليهم ما علينا » . (وكان ذلك بما ورد في كتاب « السياسة الشرعية » للشيخ خلاف ،) .

البحث الثالث

الاسلام ومشكلة حقوق المرأة السياسية

حضرات السادة والسيدات .

كانت مشكلة مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية من أهم المشاكل التى كانت موضع بحث الكثيرين من علماء الشريعة أو رجال الدين ، كما عكف على بحثها أساتذة القانون ، وعلماء الاجتماع والمصلحون والساسة . وكانت لكل طائفة وجهة نظر خاصة . على أن الذى يهمنى هنا - بصفة خاصة - إنما هو موقف علماء الشريعة الاسلامية من هذه المشكلة .

ولما كنا قد تبينا لديهم وجهتين مختلفتين من وجهات النظر ، لذلك كان علينا أن نعرضهما إلى جانب الأدلة التى تستند اليها كل منهما ، ثم ندل أخيرا - كما جرت عليه عادتنا - برأينا بهذا الصدد .

ويمدر بنا أولا أن تبين ماذا يقصد « بالحقوق السياسية » ؟ يقصد بها تلك الحقوق التى يشترك الأفراد بمقتضاها - بطريق مباشر أو غير مباشر فى شئون الحكم والادارة لحق الانتخاب وحق الاشتراك فى استفتاء شعبى وحق الترشيح لعضوية الهيئات النيابية أو رئاسة الدولة أو الوزارة ، وحق التوظيف .
- يوجد فى هذا المقام - كما قدنا - وأبان :

١ - الرأى الاول هو القائل بأن الإسلام يقبل مبدأ مساواة المرأة فى الحقوق السياسية بالرجل . هذا هو الرأى السائد بين الغالبية من علماء الشريعة ورجال الدين .

ونجد على رأس القائلين بهذا الرأى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر (وذلك فى

فتوى نشرتها عام ١٩٥٢) وكذلك على رأس القائلين بهذا رأى العالم الباكستاني أبو الأعلى المودودي ، ونجد بياناً لرأيه فى رسالته : « نحو الدستور الإسلامى ،

وفى ما يلى خلاصة هذا رأى ، وبيان الأدلة التى يستند عليها أصحابه .

ونلاحظ أن محاور الجدال إنما يدور حول حق المرأة فى الانتخاب وفى عضوية الهيئات النيابية .

يقولون أن عضوية الهيئات النيابية تتضمن نوعاً من ولاية التصرف فى شئون عامة وتفسيراً لذلك يجدر بنا أولاً أن بين أن الولاية نوهان: ولاية عامة وولاية خاصة .

الولاية العامة هى السلطة الملزمة فى شأن من شئون الجماعة ، كولاية سن القوانين والفصل فى الخصومات ، وتنفيذ الأحكام والهيمنة على القضاة بذلك بعبارة أخرى أنها - طبقاً للاصطلاح الفقهي الحديث - القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية ، والتنفيذية (أى بما فى ذلك بعض الوظائف الحكومية التى تنطوى على عنصر السلطة) .

والولاية الخاصة هى السلطة التى يملك بها صاحبها التصرف فى شأن من الشئون الخاصة بغيره كالوصاية على الصغار ، والولاية على المال ، والنظارة على الأوقاف .

ويقول أصحاب هذا رأى أن الشريعة قد ساوت بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالولاية الخاصة . ولكنها لم تساو بينهما فيما يتعلق بالولاية العامة ، فهى لا تقر إذاً أن تكون للمرأة عضوية البرلمان ، لأن هذه العضوية (التى ينطوى اختصاصها على ولاية سن القوانين ، والهيمنة على تنفيذها) تعد من الولاية العامة .

وترجع هذه التفرقة بين الرجل والمرأة - كما يقولون - إلى ما بينها من الفروق الطبيعية ، فصفة الانوثة من شأنها أن تجعل المرأة مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها وهي مهمة الأمومة وحضانة النشء وتربيته ، وهذه قد جعلتها ذات تأثير خاص بدواعي العاطفة .

أما الأدلة التي يستندون إليها فيتلخص أهمها فيما يلي :

الدليل الأول - يستند إلى القياس . يقولون إن الشريعة قد بنت على هذا الفارق الطبيعي بين الرجل والمرأة التمييز بينها في كثير من الأحكام ، إذ جعلت الشريعة حق طلاق المرأة للرجل دونها ، ومنعتها من السفر دون محرم أو زوج أو رخصة مأمونه الخ .

فإذا كان الفارق الطبيعي بينها قد أدى في نظر الشريعة إلى التفرقة بينها في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشئون العامة للأمة ، فإن التفرقة بينها بمقتضاء في الولايات العامة تكون - كما يقولون - « من باب أولى » أحق وأرجب .

الدليل الثاني هو الاستناد إلى آيات قرآنية في مقدمة الآيات التي يستندون إليها في هذا المقام وقوله تعالى : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » . والمجالس النيابية - كما يقولون - إنما تقوم مقام « القوام » لجميع الدولة لأنها هي التي تدير دفة السياسة .

كما يستندون إلى الآية الكريمة : « وقرن في بيوتكن ، ولا تهرجن تبرج الجاهلية الأولى » .

وإذا اعترض على الاستناد إلى هذه الآية بأن هذا الأمر إنما أمرت به لئلا يهرجن بيت الرسول فإن أصحاب ذلك الرأي يردون على هذا الاعتراض بأنه لا يمكن

الإدعاء بأن بنساء بيت الرسول عجزا دون سائر النساء لا يدعبن يقمن بالأمور خارج البيت ، كما لا يمكن الإدعاء بأن سائر النساء يقفتن في هذه الناحية .

الدليل الثالث هو الاستناد إلى السنة .

يذكر في مقدمة الأحاديث النبوية التي يستندون إليها قول الرسول : « لن يفلاح قوم ولوا أمرهم امرأة » . ويقولون أنه ولو أن الرسول قال ذلك حين أبلغ أن الفرس ، ولوا الرئاسة عليهم (أى لرئاسة الدولة) إحدى بنات كسرى بعد موته ، إلا أن هذا الحديث - كما يقولون - لا يقصد به مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون أمرهم أمراء ، لأن وظيفة الرسول هي بيان ما يجوز لأمته وما لا يجوز أن تفعله ، فهذا الحديث إنما يقصد به الرسول - كما يقولون - نهى أمته عن مجازاة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة .

ومن الأحاديث التي يستندون إليها في هذا المقام قول الرسول : « النساء ناقصات عقل ودين » .

الدليل الرابع - وأخيرا يؤيد أصحاب هذا الرأي وجهة نظرم بالاستناد إلى ما جرى عليه العمل فعلا في عهد الرسول وعصر الخلفاء الراشدين ، إذ لم يثبت - كما يقولون - أن شيئا من هذه الولاية العامة قد أسند إلى المرأة ، في حين أنه كان هنالك في الصدر الأول من الإسلام مثقفات فضليات وفيهن من يفضل الكثير من رجال المسلمين كأمهات المؤمنين (زوجات الرسول) .

- أما فيما يتعلق بحق الانتخاب فيقول أصحاب هذا الرأي أن الشريعة تحرم كذلك على المرأة حق الاشتراك في الانتخاب ، استناداً إلى أن المرأة إنما تهدف من وراء تقرير حق الانتخاب لها إلى الوصول إلى وضع تشريع يقرر لها عضوية البرلمان . وبناء على ذلك فإنه لا يجوز أن يمد لها سبيل الوصول إلى حق الانتخاب

وعملاء - كيقولون - بالمبدأ المقرر في الشريعة والقانون ، وإن وسيلة الشيء تأخذ حكمه ،
ويمحدر بنا هنا أن توجه الانظار إلى أنه لا يوجد في القانون - كما يدهون - مبدأ
هذه القسمة .

- أما فيما يتعلق بحق الترغف فيقول أصحاب هذا الرأي أن هناك من الوظائف
والأعمال ما لا يعد من الولايات العامة (أى تلك التى تتضمن شيئاً من سلطان الحكم)
كالتدريس للبنات والقيام بعمل الطيبة والمعرضة لعلاج المرضى من النساء وغير
ذلك من الأعمال التى لا تتعارض مع طبيعة المرأة ، فهذه يصح للمرأة القيام بها .
أما القيام بغير ذلك من الوظائف لاسيما ما كان منها متصلاً بسلطة الحكم كالوزارة
فإن الشريعة لا تبيحه للمرأة .

- أما وقد انتهينا من رأى الأول القائل بحرمان المرأة من الحقوق السياسية طبقاً
لاحكام الشريعة الإسلامية فإننا ننتقل إلى الرأى الثانى القائل بأن الاسلام لم
يحرم المرأة حقوقها السياسية ، ولكن المجتمع لدينا لم يتنبأ بعد لمزاولة المرأة
للك الحقوق مزاوله فعلية في العصر الحديث ، وأصحاب هذا الرأى غلة بين العلماء ،
ونحمد على رأسهم المرحوم الاستاذ الشيخ مصطفى السباعى الذى كان رئيساً لقسم
الفقه الإسلامى بجامعة دمشق كما كان رئيساً لجامعة الاخوان المسلمين هناك .

نتلخص الأدلة التى يستند اليها أصحاب هذا الرأى فيما يلى :-

١ - إما عن الدليل الاول فيقولون أن القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية
هى المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات - اللهم الا ما استثنى بنص
صريح - فكل حق لها على الرجل يقابله واجب عليها نحوه ، وكل حق للرجل عليها
يقابله واجب عليه نحوها ، وفي ذلك يقول تعالى : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ،

وقال تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم » ولم يقل : « ولقد كرمنا الرجال أو الذكور »
وقال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » ، يأمرهم بالمعروف
وينهون عن المنكر ، ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما يرى في الآية
واجب على المرأة كما هو على الرجل ، وهو يشمل - كما يقولون - كل ضروب
الاصلاح في كل نواحي الحياة ، ومنها الاشتغال بالحياة السياسية .

والواقع أن الاسلام قد منح المرأة من التكريم ما لم تنله لدى الاديان أو
الشرائع الأخرى ، فقد كان مثلاً الحجر - كما يقولون - في القانون الروماني وفي
القانون الفرنسي حتى عام ١٩٣٨ ثلاثة أسباب : الصغر والجنون والانهوسة ، بينما
لا تعد الانهوسة من أسباب الحجر في التشريع الاسلامي . ولا يزال التشريع في
بعض البلاد الغربية حتى اليوم - كما يقولون - يضع القيود على المرأة المتزوجة في
تصرفاتها بأموالها الخاصة ، اذ يجب عليها الحصول على موافقة الزوج على هذه
التصرفات في بعض الأحوال معينة ، أما الشريعة الإسلامية فهي تحتفظ للمرأة بأهليتها
الكاملة في إدارة أموالها وإجراء مختلف العقود (من بيع وشراء وإيجار الخ) ،
ولاريب أن ذلك يقتضيها الخروج من بيتها والاختلاط بالرجال .

وإذا كان الله قد قال مخاطباً نساء الرسول : « وقرن في بيوتكن » ، فإن المقصود
أن يلزم بيوتكن ما لم تكن ثمة حاجة إلى خروجهن ثم أن الخطاب في هذه الآية
كان موجهاً من الله تعالى إلى نساء بيت الرسول خاصة ، لا إلى نساء المسلمين عامة .

أما ما يقول به بعض العلماء من أنه وإن كان هذا الامر بالاستقراء في البيت
خاصاً بنساء الرسول إلا أنه في الواقع أمر عام لجميع نساء المسلمين لأنه لا يمكن
الادعاء (كما يقولون) بأن بنساء بيت الرسول عجزاً دون سائر النساء لا يدعهن
يقمن بالأمور خارج البيت ، فحسبنا ان نقول رداً على ذلك - اننا إذا رجعنا

إلى الظروف التي احاطت بنزول هذه الآية فإنه يتبين لنا أنها كانت ظروف خاصة بالرسول ، كانت ترجع إلى ما كان يلقاه من الضيق والحرج لعدم مراعاة بعض الزوار حرمة البيت وآداب الزيارة ولا سيما ما حدث بمناسبة زواج الرسول بزينب بنت جحش حيث أطلت بعض الزائرات الجلوس حتى بعد مغادرة الرسول لبيته ، والرسول يحكم مقامه ومهمته ودعوته يستقبل الكثيرين ، وقد يكون بعضهم من المناققين ، وإلى ذلك تشير الآية الكريمة اذ تقول : « فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض » أى الذى فى قلبه ضعف الايمان لانه مناقق يشك فى الاسلام (كما يقول الامام الطبرى فى تفسيره لهذه الآية) .

أما ما يمترض به البعض من أن القول بقصر هذا الامر على نساء بيت الرسول ينطوى على الادعاء بأن هن د عجزا دون سائر النساء لا يدعن يقمن بالامور خارج البيت فهو اعتراض جانبه التوفيق - فالواقع كما يقول الامام الالوسى (فى تفسيره) أن المراد الامر بالاستقرار الذى يحصل به وقارهن وامتيازهن على سائر النساء بأن يلازم البيوت فى أغلب أوقانهن . . ويضيفون إلى ما تقدم ان الرسول قد جمع بين الرجال والنساء فى كثير من الغزوات فالاسلام لم يحرم المرأة أهلية العمل خارج بيتها كما كان بالعكس شأن بعض الشرائع قبله ولا هو حرصها على هجر بيتها وزين لها مزاحمة الرجل وترك شئون الأسرة كما هو شأن اتجاه حضارة العصر الحديث ، وانما اتخذ الاسلام بين هذين الاتجاهين طريقاً وسطاً .

دفع اعتراض — وإذا اعترض البعض على أصحاب هذا رأى (القائل بأن القاعدة العامة فى الشريعة هى المساواة بين الرجل والمرأة) ، مستندين (فى اعتراضهم) على الآية الكريمة : « والرجال عليهن درجة » ، فانهم يردون على هذا الاعتراض بأن فى قوله تعالى : « الرجال قوامون على النساء بها افضل الله بعضهم على بعض

وبما انفلقوا من أموالهم ، فبين بذلك ان الدرجة هي درجة الرئاسة والقوامة على شئونهما المشتركة ، أى شئون الأسرة ، فالرجل هو المكلف - طبقاً للشرعية - بالانفاق على المرأة وتربية الأولاد والمسئول الأول عن الأسرة احق بالرئاسة والقوامة على شئون الأسرة المشتركة .

ثم أنه نظر للفرقة العضوية بين الرجل والمرأة أى نظراً لطبيعة الانوثة لدى المرأة فقد كان طبيعياً - كما يقولون - أن يقوم عليها الرجل بتلك الحماية والرعاية ولذلك نحمد الاسلام قد اتى فريضة الجهاد على الرجل .

فاذا انعقدت للرجل رئاسة البيت ، ورئاسة الجيش فان ذلك مما توجه به الفطرة وضرورة الواقع ، فليس المقصود بقوله تعالى والرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، تفضيل معدن الرجل على معدن المرأة فهما يتحدران من نفس واحدة ، انما هو تفضيل يرجع إلى فروق عضوية (كما قدمنا) .

ان قوله تعالى والرجال قوامون على النساء لا يعنى القهر والحجر والاستبداد ولا يعنى اهدار شخصيتها وأهليتها ومقومات انسايتها ، فالاسلام يمنع الرجل من الولاية على مال زوجته كما أنه لا يجعل له سلطاناً على دينها ، فالسلطة التى اعطيت للرجل انما كانت مقابل المسؤولية التى حملها ، تطبيقاً للقاعدة الشرعية التى تقول « السلطة بالمسؤولية » .

والاسلام - كما يقول أصحاب هذا رأى - لا يحرم المرأة حق الانتخاب - فالانتخاب - كما يترلون هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها فى التشريع ومراقبة الحكومة ، فعملية الانتخاب هي حماية توكيل ، والمرأة فى الاسلام ليست بمنوعة من ان توكل انسانا بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن ارادتها

كواطنة في المجتمع . وكذلك لا تحرم مبادئ الاسلام على المرأة أن تكون مفعلة وأن تقوم بمراقبة السلطة التنفيذية ، بعبارة أخرى أن الاسلام لا يحرم عليها أن تكون عضوة بالبرلمان ، ويقولون تأييدا لهذا الرأي أن المرأة زاولت العمل السياسي في عهد الخلفاء الراشدين فكانت أمهات المسلمين يدين آراءهن في سياسة الخلفاء وكانت زوجة الخليفة عثمان بن عفان تشير أحيانا بالرأى اليه فيما يتصل بسياسة الحكمة فلا يعترض عليها أو يعرض عنها ، بل كان يشجعها ويعمل بما تشير به . هل أن أصحاب هذا الرأي يرون أنه إذا كان الاسلام لم يحرم على المرأة ما ذكرنا من تلك الحقوق السياسية ، فإن ظروف المجتمع في هذا العصر تحول دون استعمالها حق العضوية في البرلمان ، إذ أن واجبها الاول أن تكون أما وربة بيت ، فرعاية الاسرة - كما يقولون - توجب على المرأة أن تتفرغ لها .

وإذا كان الاسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة - كما يقولون - في الاهلية والحقوق المالية ، الا أنه يرى من الخير لها ولأسرتها والمجتمع أن تتفرغ لشئون الاسرة وتهتم بها .

- أما وقد أنقشنا من عرض كل من هذين الرأيين الذين يقتسمان رجال الفقه الاسلامي في العصر الحديث ، فأتنا - قبل أن ندلي برأينا بصدد هذا الموضوع - نرى أن نبدي أولا بعض ملحوظات بصدد بعض ما استند اليه كل فريق من الأدلة :

أما عن «الرأى الاول» القائل بأن الاسلام ينبذ مبدأ الحقوق السياسية بالنسبة للمرأة فأتنا نلاحظ عليه ضعف الأدلة التي يستند عليها أما عن الدليل الاول الخاص بالآيات القرآنية التي يستندون عليها وفي مقدمتها الآيتان « الرجال قوامون على النساء ، وقرن في بيتكن » فقد تكفل أصحاب الرأى الثاني (كما قدمنا) ببيان أن

التفسير السليم لهاتين الآيتين لا يصلح سنداً يصح أن يستند إليه أصحاب الراى القائل بأن الاسلام يحرم المرأة الحقوق السياسية .

وحسبنا هنا أن نضيف إلى ما ذكره أصحاب الراى الثانى من رد على الراى الاول ومن نقده : أننا إذا رجعنا إلى كبار العلماء من المفسرين المعروفين (مثل تفسير الانوسى وتفسير الطبرى) فإنه يتبين لنا أن ما ورد من تفسير لهاتين الآيتين يؤيد وجهة نظر الراى الثانى .

أما عن الدليل الثانى الذى يستند إلى بعض احاديث نبوية أهمها الحديث :

« النساء ناقصات عقل ودين » ، فإنه يبدو لنا بصورة بيّنة لا يموّها بيان أو برهان أن هذا الحديث هو واحد من بضعة الآلاف من الاحاديث التى وضعت ونسبت كذباً إلى الرسول ، فن علامات الوضع (أى الكذب) فى متن الحديث - فيما ذكر علماء الحديث - فساد المعنى أى أن يكون الحديث مما لا تستسيغه العقول ويخالف البداهة ، أو يخالف الحديث لصريح القرآن ، أو أن يخالف الحديث الحقائق التاريخية .

وسوف نبين أن هذا الحديث ينطوى على هذه العلامات الثلاث من علامات وضع (أى عدم صحة) الحديث فلو عد هذا الحديث فى عداد الاحاديث الصحيحة لما صح أن يرتب عليه فحسب مجرد حرمان المرأة من الحقوق السياسية بل لرتب عليه نتائج أخرى كثيرة وخطيرة تمارض بصورة بيّنة مع كثير من الاحكام الشرعية الاسلامية (التى جاء بها القرآن) كما تتعارض مع بعض الاحاديث الاخرى ومع بعض الحقائق التاريخية لثى حدثت فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين ، كما تتعارض مع البداهة بحيث لا تستسيغه العقول .

فلو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل لوجب الحجر عليهن في التصرف في أموالهن ، أو بالأقل عدم السماح لهن بهذا التصرف إلا باذن الزوج أو الولي ولكن الاسلام قد اعترف بأهلية المرأة كاملة فأثبت لهن حق التملك وحق التصرف في أموالهن بأنواعه المشروعة. ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما صح ما يذكره المؤرخون من الخلفاء الراشدين أنهم كانوا يستشيرونهن ويستدعون بأرائهن وكان في مقدمتهن زوجة الخليفة هُيَّان بن عфан حيث كانت تشير عليه بالرأى في أحلك ظروف الفتنة . وكان في مقدمة من ذكروا ذلك العالم الباكستاني أبو الاعلى المودودي رغم أنه من أنصار الرأى القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية .

ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما أجاز الامام أبو حنيفة للمرأة أن تتولى القضاء في بعض الحالات (أو الافضية) ولما أجاز الامام الطبري لما ذلك في جميع الحالات، ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما كان منهن من دخل في عداد الصحابة الذين عرفوا بالافتاء ، فقد ذكر العالم الكبير الشيخ خلاف ، أن عدد من عرفوا من الصحابة بالافتاء مائة وثيف وثلاثون ما بين رجل وامرأة .

ثم كيف تستسيغ العقول صحة هذا الحديث وقد كانت أول من آمن بالرسول امرأة وهي زوجته خديجة بنت خويلد . وقد قال تعالى في إحدى النساء وهي السيدة مريم : « وإذ قالت الملائكة يا مريم أن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين » .

الواقع أن هذا الحديث نسب كذبا الى الرسول ، فهو لا يتفق مع روح

الاسلام : مع ما صنعه من تكريم للمرأة وإنقاذها مما كانت تعانيه من المذلة والمهوان لدى العرب في الجاهلية ولدى غيرهم من الشعوب حيث كانت تكره المرأة على الزواج من تكرهه ، بل وتكرهه على البغاء ، وحيث كانت تورث ولا ترث وكانت أحيانا تملك ولا تملك ، أو كان يحجر عليها التصرف فيما تملك بدون إذن الرجل .

ومما يذكر عن الرسول قوله : ما أكرم النساء إلا كريم ، ولا أهانهن إلا لثيم .
أما عن الحديث الآخر الذى يستند اليه أصحاب هذا رأى الذى يحرم المرأة حقوقها السياسية وهو الحديث : ان يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة ، .

فهذا الحديث - كسابقه - من أحاديث الآحاد أى أنه ذو صبغة ظنية غير يقينية . واعتقد أن فى المسائل ذات الخطورة أو الأهمية الخاصة كما هو شأن المسائل الدستورية (أى المتصلة بنظام الحكم فى الدولة) فإنه لا يجوز الأخذ فى ميدانها بدليل ذى صبغة ظنية .

وفضلا عما تقدم فإن هذا الحديث - كسابقه - لم يرد بصيغة الأمر للجماعة المسلمين أو بصيغة قاعدة عامة وضعت لسلوكهم عليهم التزامها ، بعبارة أخرى أنه لم تكن له صبغة تشريعية .

وإذا نحن سلمنا جدلا بأن الرسول لا يقصد به مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون أمرهم امرأة ، وأنه إنما يقصد به نهى أمته عن مجارة الفرس فى هذا المقام ، وإذا نحن سلمنا جدلا بذلك فإن المقام هنا إنما كان فحسب خاصا برئاسة الدولة ، فلا يجوز أن يفسر قصد الرسول بأن النهى يتعدى غير الرئاسة من وظائف الدولة ومهامها ، وإن تقاس عضوية البرلمان وحق الانتخاب (وغيرهما

من الحقوق السياسية) على رئاسة الدولة . فالقاعدة العامة - كما قدمنا - هي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات ، اللهم إلا ما استثنى بنص صريح . وقصر رئاسة الدولة (سواء كان الرئيس ملكا أو رئيس جمهورية) على الرجل دون المرأة بعد إذا إستثناء من هذه القاعدة العامة ، والاستثناء لا يجوز القياس عليه طبقا للرأى الراجح بين علماء الفقه الاسلامى .

وعما يحدّر هنا ذكره ان الامام الطبرى لا يأخذ بالقياس فى هذا المقام ، ولذلك فهو يرى أن للمرأة أن تتولى القضاء - أن الرأى القائل بأن الاسلام يخلق الباب اغلاقا تاما أمام حقوق المرأة السياسية ما هو فى الواقع إلا نتيجة الأخذ بمبدأ قفل باب الاجتهاد الذى أدى إلى الجلود ، والجلود - فى الميدان الدستورى (الميدان المتصل بنظام الحكم فى الدولة) انما يؤدى الى أحد أمرين . إما الى انبيار نظام الحكم فى الدولة . وإما إلى الاغفال فى زوايا الإهمال للاحكام الشرعية التى يشوب الجلود تفسيرها وتطبيقها . أن الشريعة إنما جاءت - فى الميدان الدستورى كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف - بمبادئ عامة لها من العمومية والمرونة ما يسمح لها بأن تتلاءم تطبيقاتها مع مختلف ظروف الزمان والمكان . ففى لا تعرض للجزئيات المتماخضة بنظام الحكم . لانها بطبيعتها متطورة متغيرة تبعا لتطور وتغير ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية . فالادعاء بأن الشرع الاسلامى وضع شروطا معينة لجزئيات أنظمة الحكم . هو ادعاء لا يخدم نظام الحكم كما أنه لا يخدم الشرع الاسلامى بل يسيء الى الاثنين معا . فضلا عن أنه يتعارض مع خاصيتين من أهم خصائص الشريعة الاسلامية وهما خاصية المرونة مراعاة مقتضيات ظروف البيئة (أو الصالح العام) وخاصية التيسير ونفى العرج . وما هو بين أن الشروط الواجب توافرها فى الناخب أو النائب مثلا وهل يجب

أن يكون من الذكور أم يصح أن يكون من الاناث ، كل هذه تمد من تلك الجزئيات المتغيرة المتطورة بطبيعتها والتي لا يتدخل فيها الشرع الاسلامى - ومن الحكمة ألا يتدخل لفرض أحكام ثابتة جامدة لها .

أما عن الدليل الثالث الذى يستند اليه أصحاب الرأى الاول القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية وبأن هذا الحرمان يرجع إلى الفارق الطبيعى بين الرجل والمرأة (وطبيعة الانوثة) ، ذلك الفارق الذى أدى - كما يقولون - فى نظر الشريعة الاسلامية - إلى التفرقة بينهما فى أحكام لا تتعلق بالشئون العامة ، وإنما تتعلق بالشئون الخاصة (كجمل الشريعة حق طلاق المرأة للرجل دونها) ، لذلك وجبت التفرقة بينهما عن طريق القياس (من باب أولى) فى الولايات العامة .

والرد على هذا الدليل يتلخص - فيما يرى - فيما يلى : إن القاعدة العامة - كما ذكر وبين بحق أصحاب الرأى الثانى - هى مبدأ مساواة المرأة بالرجل ، وإن ماورد من التفرقة بينهما فى بعض الأحكام الشرعية يعد استثناء لهذه القاعدة العامة ، ولا يجوز القياس على الاستثناء طبقاً للرأى الراجح بين علماء الفقه الاسلامى - أما ما يذكره أصحاب ذلك الرأى الاول القائل بحرمان المرأة الحقوق السياسية عن طبيعة الانوثة وما يترتب عليها من نتائج فإن ذلك يخرج بنا عن نطاق الفقه ويدخل بنا فى نطاق علم النفس ، وإساءوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ، وليس أهل الذكر ، فى علم النفس هم علماء الفقه ، إنما هم علماء علم النفس ، ولقد رجعت الى مرجعين لاعلام علمائهم هما كتاب « علم النفس الصناعى » للاستاذ الدكتور أحمد عزت راجح (أستاذ علم النفس الاسبق بكلية آداب جامعة الاسكندرية) وكتاب « سيكولوجية الجنس » للاستاذ الدكتور يوسف مراد (أستاذ علم النفس الاسبق بكلية الآداب - جامعة القاهرة) .

وبالرجوع الى هذين الكتابين القيمين تبين لنا الحقائق العامة التالية :

أولاً - أنه لا موضع للجدال أن الرسالة الطبيعية والوظيفة الأساسية للمرأة إنما هي الأمومة وأن المرأة لا يكتمل نضوجها ونموها النفسى ، والجسدى إلا بالأمومة ، وإنما يحسن قيامها بهذه الرسالة الطبيعية إنما تؤدي دوراً عظيماً في رفع المستوى الحضارى للشعب ، وإن تغيبت الأم فترات طويلة من الزمن يحدث أثراً سيئاً في نفسية الأطفال وفي قدرتهم على تكوين علاقات تعاونية مع الآخرين ، كما يعمل على تقوية الزرع العدوانية في نفوسهم - وبما ذلك عليه الأبحاث الحديثة عن الأطفال الذين حرموا من عناية الأم ونشأوا في مؤسسات حيث كانت الخدمة موزعة بين عدد من الأفراد إن تلك النشأة أحدثت في نفوس الأطفال اتجاهات عدوانية نحو المجتمع .

ثانياً - أن من تلك الحقائق إن لعمل المرأة خارج المنزل آثاراً ضاره بنفسيتها وشخصيتها ذاتها فقد دلت دراسات حديثه أجريت في الولايات المتحدة عن النساء العاملات على أنهن أبعد عن الاتزان الانفعالى من الرجال .

ثالثاً - وكذلك من تلك الحقائق ذلك الدور الهام الذى تلعبه العاطفة في توجيه نشاطها العقلى ، ولذلك نجد أنها أكثر اهتماماً بالأشخاص منها بالأشياء .

وأخيراً - لوحظ في البلاد الغربية أن نشاط المرأة الاجتماعى خارج بيتها أصبح يجذب عنايتها بما يزيد كثيراً عما توليه بيتها وأولادها من العناية ، وقد مهد ذلك لنصف نفوذ المرأة وسلطانها على أعضائها ، وإن المرأة هناك أصبحت تربى جيلاً من البنات .

- فيما تقدم موجز لما ذكره علماء النفس وبعض المفكرين بهذا الصدد . وهنا يصح لنا ان نقسام : إذا كان كل ما ذكر حقا لا ريب فيه فهل يصلح ذلك كله ان يكون من مبررات استصدار تشريع بحرمان المرأة العمل خارج المنزل ، ويحرمها حقوقها السياسية ؟

ذلك ما لا نرى الصواب أو السداد فيه : في سد باب العمل ، ونوافذ أو منافذ تلك الحقوق في وجهها . إن مرد ذلك التحريم أو الحرمان ، إنما يجب أن يترك - كما قدمنا - لمقتضيات ظروف البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وتيار الرأي العام ومبادئ العدالة ، ثم أنه يجب ألا يفوتنا أن نأخذ بعين الاعتبار الحقائق التالية .

اولا - إذا قيل ان عمل المرأة خارج بيتها له آثار ضارة بنفسيتها وشخصيتها . فإنه يجب ألا يفوتنا ان ذلك لا يحدث في جميع الاعمال ، إنما هو يحدث في بعض تلك الاعمال التي تتطلب تغيب الام فترات طويلة من الزمن ، بحيث تظل في محلها خارج المنزل من الصباح إلى المساء ، ثم انه يمكن علاج ذلك بمنح الام في بعض الحالات اجازة لفترة معينة ، كما يمكن ترك الطفل مع الجدة إذا وجدت لفترة معينة .

ثانيا - كما لا يفوتنا ملاحظة أنه إذا كان لعمامات خارج البيت آثار ضارة هدامة ، فإن له في بعض الحالات آثارا طيبة بناء .

فن البراهات التي تدفع المرأة إلى العمل خارج البيت - فيما يذكر بعض علماء النفس - وفيما هو واقع ومشاهد : « رغبتها في التحرر ، أو خوفا من غدر الزوج ، أو من غدر الزمن والمستقبل المجهول ، ومن هذه البواعث ايضا رغبتها في معونة الامرة أو رفع مستوى معيشتها ، أو الفرار من الملل والفراغ ، أو شعورها

بضرورة اسهامها في النشاط الاجتماعي والانتاج القومي ، أو لسوء توفيقها في حياتها الزوجية ، هذا كله بالإضافة الى حاجة المجتمع لجهود كل فرد منه .

ثالثا - يجب الا يفوتنا أن المرأة عملت منذ أقدم العصور في زراعة الأرض وغيرها .

رابعا - إذا كانت طبيعة الأنوثة من شأنها ان تحمل للعاطفة دورا كبيرا في توجيه النشاط العقلي للمرأة فإنه يجب الا نفوتنا ملاحظة أن هذه من الصفات أو السمات التي لا تظهر الا في حالة الأنوثة الكاملة ، فهناك عوامل كثيرة من شأنها ان تضئف روح الأنوثة في المرأة ، منها نوع العمل الذي تزاوله المرأة ، والوراثة وبأن تكون البفت قد ورثت من صفات والدها أكثر عما ورثته عن أمها ، ومن تلك العوامل كذلك السن ، فتقدم السن بعد حد معين أمر من شأنه اخفاف روح الأنوثة .

خامسا - فيما يتعلق بالنشاط السيامي للمرأة يفوت أولئك الناقدين أنها أقلية ضئيلة نسبيا من النساء هي التي سوف تستطيع - بحكم الاستعداد والمقدرة والسن وفراغ الوقت - ان تزاوّل هذا النشاط السيامي مزاوله فعلية (عن طريق البرلمان أو غيره من الهيئات ذات الصبغة السياسية) ، وغالبية هؤلاء من من تخلصن من أعباء الامومة نظرا لما يلغى من سن متقدمة أو لأنهن أرامل أو عاقرات الخ .

- أما وقد اتفقتنا من إبداء ملحوظاتنا عن الرأي الأول القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية فأنتنا ننقل الى إبداء بعض ملحوظات عن الرأي الثاني القائل بأن الاسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية ، ولكن المجتمع لدينا لم يتبأ بعد لمزاولة المرأة تلك الحقوق مزاوله فعلية في العصر الحديث .

إن هذا الرأي (الثاني) أكثر توفيقاً من سابقه لأنه يبنأى عن نزعة الجود وأكثر استعداداً لمسايرة تطور ظروف البيئة ، ونحن نتفق مع أصحابه فى رأى إلى حد غير قليل ، ولو أن لنا عليه بعض ملحوظات يتلخص أهمها فيما يلى : -

اولا - أن ما يقول به أصحاب هذا رأى من أنه إذا كان الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية إلا أن المجتمع الحديث لم يتبأ بعد لأن تزاول المرأة تلك الحقوق مواولة فعلية فإن هذه الحجة تتلخص فى الواقع فى نقطتين: (الاولى) ان الاسلام لا يبيح الاختلاط بين الرجل والمرأة اللهم إلا فى أضيق الحدود (فى مواطن العبادة ، واماكن العلم ، وميدان الجهاد) (والثانية) أن الاخلاق لم ترتفع بمد فى المجتمع الحديث إلى ذلك المستوى الذى ينشده الاسلام بحيث يفدو مستطاعا ان تزاول المرأة حقوقها السياسية مع المحافظة على تعاليم الاسلام وآدابه.

- أما عن مسألة الاختلاط بين الجنسين فإننا تلخص ملحوظاتنا ورأينا بصدها فيما يلى :

اولا - ان نظام الحجاب والنفصل بين الجنسين لم يكن - من حيث أصله نظاما عربيا ولا اسلاميا . فلقد كان اختلاط الجنسين عادة أصيلة لدى العرب قبل الاسلام (فى عصر الجاهلية) فلم يكن نظام الحجاب معروفا لديهم ، ولقد كانت المرأة تتمتع بحرية واسعة فى الاتصال بالرجال والاختلاط بهم . ذلك كان الشأن بوجه عام قديما لدى جميع الشعوب حين كانت تحتأز مرحلة بدائية أو غير متقدمة من مراحل تطورها فلما جاء الاسلام أبقي على هذا النظام (نظام السفور واختلاط الجنسين) فكانت فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين والعصر الاموى تختلط بالرجال وتساهم إلى جانبهم فى مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة بل وفى ميدان القتال ، فكان بعضهم يشتركن أحيانا فى القتال اشتراكا فعليا .

ففي عهد الرسول كانت المرأة تخرج وحدها إلى جهات بعيدة عن المدينة لتقضاء حوائجها ، كما يذكر ذلك عن السيدة أسماء بنت أبي بكر وزوجة الزبير. وظل الحال على ذلك حتى في العصر الأموي اللهم إلا إذا استثنينا نساء خلفاء بني أمية حيث أخضع الخلفاء نساءهم للحجاب ، ويبدو أن مرد ذلك أن عاصمة الأمويين كانت في دمشق التي لم تكن مدينة عربية أنشأها العرب ، إنما كانت مدينة قديمة لها تاريخ هريق خضعت لحكم الاغريق حبة من الدهر ، واليونان (أي الاغريق) كانت من الشعوب التي أخضعت النساء للحجاب (كما أن المرأة السورية كانت - من قبل في عهد حكم الاشوريين - تخضع لنظام الحجاب) . ولذلك كان من الأمور المحتملة أن نساء دمشق - وليس فحسب نساء الخلفاء - كانت تخضع لنظام الحجاب ، والفصل بين المجنسين ، على أن النظام الذي كان لا يزال سائدا في الدول العربية الاسلامية - عدا دمشق - إنما كان نظام اختلاط المجنسين .

ولقد ظل الحال على ذلك حتى جاء العصر العباسي فأخذ العرب يتحولون عن مبدأ اختلاط المجنسين إلى نظام الفصل بينهما وفرض الحجاب على المرأة ، وقد بدأ هذا الاتجاه بالخلفاء العباسيين الذين أخذوا بالتقليد الذي سار عليه خلفاء بني أمية من فرض الحجاب على نساءهم وبناتهم ، ثم أخذ عامة الناس في التحول من السفور إلى الحجاب ، ومن الاختلاط إلى الفصل بين المجنسين ، ويذكر لهذا التحول أسباب ثلاثة : الثقافة اليونانية ، والتقاليد الفارسية ، وانتشار الرق .

الخلاصة — ان الدعوة للحجاب لم تكن عربية الأصل ولا نظاما اسلاميا ، إنما كانت فارسية ويونانية الأصل (١) .

(١) يراجع فيما تقدم كتاب « المرأة بين الفقه والقانون » للدكتور الشيخ مصطفى السباعي ، واختلاط المجنسين عند العرب للدكتور سلام زناقي .

أما قولهم بأن الاخلاق لم ترتفع بعد في المجتمع الحديث إلى ذلك المستوى الذى يتطلبه الاسلام بحيث يندو مستطاعا ان تزاو المرأة حقوقها السياسية مع المحافظة على تعاليم الاسلام وآدابه ، فحسبنا أن نبدى على وجهة النظر هذه الملاحظات التالية :

إن البحث فيما إذا كانت أحوال المجتمع - سواء من الناحية الاخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية - تسمح أو لا تسمح بالأخذ بنظام معين من الأنظمة ، إن مثل هذا البحث لا يدخل فى دائرة اختصاص علماء الدين أو علماء الشريعة ، إنما هو من اختصاص جميع المنعنين بالشئون العامة للبلاد ، فعين يعالج رجال الدين أو علماء الشريعة أو علماء القانون مثل هذا البحث فأنما يعالجهونه بصفتهم مواطنين أو بصفتهم من المفكرين الباحثين فى الشئون العامة أو بصفتهم من المصلحين ، فرجال الدين - شأنهم شأن المجتهدين ، الذين هم فحسب - كما يقون بحق الاستاذ الأكبر الشيخ شاترت - و أرباب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة فى دائرة مارسم القرآن من قواعد تشريعية ، :

فالمسألة حين ينظر إليها من هذه الزاوية فإنها تصبح مسألة اجتماعية أخلاقية سياسية لا مسألة دينية ، وهذا يؤدى بنا إلى التماس الحل على ضوء تلك الاعتبارات السياسية الاجتماعية الاخلاقية ، بحيث يندو أهل الاختصاص فى هذا الموضوع هم رجال السياسة والمصلحون لا رجال الفقه أو الدين أو القانون .

وهكذا يبين مما تقدم أن الذى نراه هو ألا نقيم من الدين والشرع الاسلامى سدا أو عقبة فى الطريق الذى ترسمه ظروف البيئة ومقتضيات الصالح العام .

كما يتبين كذلك أننا إنما نتخذ بين الآراء المتعارضة طريقاً وسطاً . لأنه إذا كانت الفضيلة — كما يقول أرسطو — وسطاً بين طرفين كلاهما رذيلة ، فكذلك شأن الآراء والمذاهب والانظمة في الميدان السياسى ، أفضلها هو ما اتخذ بين طرفين متعارضين طريقاً وسطاً ، وهذا هو — فيما لمعتقد — الطريق الذى اتخذته الاسلام فى هذا المقام ، ويتخذ على الدوام فى مثل هذا المقام ، قال تعالى « وجعلناكم أمة وسطاً ، أى طائفتها الاعتدال » .

أشكر لكم حسن انصاتكم والسلام عليكم

فهرست

الموضوع	صفحة
البحث الاول — رجال الفكر السياسى فى الدول الاسلامية	
بين الحضارة الغربية والماركسية	٥
البحث الثانى ب الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين	٣١
البحث الثالث — الاسلام ومشكلة حقوق المرأة السياسية	٤٩

مطبعة الشعراء

الـ
رقم الصف التخصص

٢١٠-٠٠ / ١٠٤٠

٩

